

RECHERCHES
PUBLIÉES SOUS LA DIRECTION DE L'INSTITUT DE LETTRES ORIENTALES DE BEYROUTH
NOUVELLE SÉRIE
A. LANGUE ARABE ET PENSÉE ISLAMIQUE

Tome III

ABŪ-ḤĀMID AL-GHAZĀLĪ
AL-MAQṢAD AL-ASNĀ
FĪ SHARḤ MA'ĀNĪ ASMĀ' ALLĀH
AL-ḤUSNĀ

Arabic Text, Edited with Introduction

BY
FADLOU A. SHEHADI



Printed with the assistance of the Adam Schall von Bell e. V., Germany

DAR EL-MACHREQ ÉDITEURS
B.P. 946, BEYROUTH

Série 1 : Pensée arabe et musulmane.

3. A. N. NADER, *Le système philosophique des Mu'tazila (premiers penseurs de l'Islam).*
6. A. N. NADER, *Le livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Rawandī l'hérétique, par Abū'l-Ḥusayn al-Khayyāt, le mu'tazil.*
7. P. NWYIA, *Les lettres de direction spirituelle d'Ibn 'Abbād de Ronda (ar-Rasā'il as-sugrā).*
8. F. JABRE, *La notion de la ma'rifa chez Ghazālī.*
9. W. KUTSCH, *Tābit ibn Qurrah's Arabische Übersetzung der 'Αριθμητική Εισαγωγή des Nikomachos von Gerasa.*
11. I.-A. KHALIFÉ, *Šifā' as-sā'il li-tahdīb al-ma-sā'il d'Ibn Ḥaldūn.*
13. W. KUTSCH & S. MARROW, *al-Farabi's Commentary on Aristotle's Περὶ Ἑρμηνείας (de interpretations).*
14. M. BOUYGES & M. ALLARD, *Essai de chronologie des œuvres d'al-Ghazālī.*
17. P. NWYIA, *Ibn 'Abbād de Ronda (1332-1390).*
18. A. TAMER & I.-A. KHALIFÉ, *Kitāb al-haft wa-l-'aṣillat d'al-Mufaḍḍal ibn 'Umar al-Ḡa'fī. 2^e édition.*
19. O. YAHIA, *Kitāb ḥatm al-awliyā' d'al-Tirmidī.*
25. J. J. HOUBEN, *Kitāb al-majmū' fi'l-muḥīṭ bi'l-taklīf de 'Abd al-Jabbār. Vol. I.*
26. S. DE BEAURECUEIL, *Khawāḍja 'Abdullāh Anṣārī, mystique hanbalite (1006-1089).*

28. M. ALLARD, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aṣ'arī et de ses premiers grands disciples.*
 31. F. Kholeif, *A study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his controversies in Transoxiana.*
 36. A. TAMER, *al-Qaṣida al-šāfiya.*
 37. A. TAMER, *Tāğ al-'aḳā'id wa ma'dan al-fawā'id.*
 39. C. PETRAITS, *The Arabic Version of Aristotle's Meteorology.*
 41. F. JADAANE, *L'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane.*
 43. M. ALLARD, *Textes apologétiques de Ḡuwainī.*
 44. G. MAKDISI, *The Notebooks of Ibn 'Aqīl: Kitāb al-funūn. Part I.*
 45. G. MAKDISI, *The Notebooks of Ibn 'Aqīl: Kitāb al-funūn. Part II.*
 46. M. MAHDI, *Kitāb al-ḥurūf de Fārābī.*
 47. M. SWARTZ, *Ibn al-Jawzī's Kitāb al-Quṣṣās wa'l-Mudhakkirīn.*
 48. J. LANGHADE ET M. GRIGNASCHI, *Kitāb al-ḥatāba de Fārābī.*
 49. P. NWYIA, *Exégèse coranique et langage mystique.*
 50. F. Kholeif, *Kitāb al-tawḥīd de Māturīdī.*
- Sous presse :
34. J. J. HOUBEN, *Kitāb al-majmū' fi'l-muḥīṭ bi'l-taklīf de 'Abd al-Jabbār. Vol. II.*

Série 2 : Langue et littérature arabes.

5. H. FLEISCH, *L'arabe classique. Esquisse d'une structure linguistique. 2^e édition.*
16. H. FLEISCH, *Traité de philologie arabe. Vol. I.*
32. A. GATEAU, *Atlas nautique tunisien. Vol. I. Édité par H. Charles.*
33. A. GATEAU, *Glossaire nautique tunisien. Vol. II. Édité par H. Charles.*
38. C. HECHAÏMÉ, *Louis Cheikho et son livre « Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam ».*

Série 3 : Orient chrétien.

4. M. TALLON, *Livre des Lettres (Girk T'lt'oç). Documents arméniens du V^e siècle. Épuisé.*
10. A. FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam.*
12. J. M. FIEY, *Mossoul chrétienne.*
15. M. DE FENOYL, *Le Sanctoral copte.*
20. M. ALLARD & G. TROUPEAU, *L'Épître sur l'Unité et la Trinité, le Traité sur l'intellect et le Fragment sur l'âme de Muḥyī al-Dīn al-Iṣfahānī.*
22. J. M. FIEY, *Assyrie chrétienne. Vol. I.*
23. J. M. FIEY, *Assyrie chrétienne. Vol. II.*
24. P. KHOURY, *Paul d'Antioche, évêque melkite de Sidon (XII^e s.).*

27. J. MÉCÉRIAN, *Expédition archéologique dans l'Antiochène occidentale. L'Eglise arméno-géorgienne de Saint-Thomas.*
30. J. MÉCÉRIAN, *Histoire et institutions de l'Eglise arménienne.*
40. J. GAÏTH, *Nicolas Berdiaeff, philosophe de la liberté.*
42. J. M. FIEY, *Assyrie chrétienne. Vol. III.*

Série 4 : Histoire et sociologie du Proche-Orient.

1. M. CHÉBLI, *Fakhriddīn II Maan, prince du Liban (1572-1635). Épuisé.*
2. A. BOGOLIOUBSKY, *Notice sur les batailles livrées à l'ennemi à partir du 1^{er} juin 1770. Épuisé.*
21. S. ABOU, *Enquêtes sur les langues en usage au Liban.*
35. F. HOURS et K. SALIBI, *Tārīḥ Bayrūt de Šāliḥ bin Yahyā.*

Nouvelle Série :

A. Langue arabe et pensée islamique.

1. A. BADAWI, *Commentaires sur Aristote perdus en grec.*
2. P. NWYIA, *Ibn 'Aḳā' Allāh. Texte et traduction des Ḥikam (sous presse).*
3. F. SHEHADI, *Ghazālī's al-Maqṣad al-asnā.*
4. H. FLEISCH, S.J., *Études d'arabe dialectal.*
5. A. ROMAN, *Baṣṣār et son expérience courtoise.*

CONTENTS OF THE ENGLISH SECTION

	<i>page</i>
Preface	XIII
Introduction.....	XV
Conventions and Abbreviations	XXIV, LII
Bibliography	LIII

PREFACE

One would suppose that if printing had always been available to authors, and they were to proof-read their own works, the whole scholarly tradition of editing manuscripts would not have arisen. This is not being mentioned because in the more tedious moments of an editor's work he might wish it had been so. Rather, there is something about this sort of contingency that leads one to see the practice of editing in a certain perspective. One is reminded that the editor's work should in the end be concerned with what some author is most likely to have said. Neither is any given manuscript, nor are the doings of the editor, the final point. It is probably tempting for the tradition of scholarship to bestow institutional dignity on editorial virtuositities, and anoint the manuscripts themselves with sanctity.

Two things prompted me to undertake the present task. First, a conviction that the text is interesting and important, but not just historically and for Islam. The Ghazali of the *Maqṣad* could have intelligently joined some contemporary discussions in the philosophy of religion: those concerning the practical (i.e. moral) function of theology and religious language, the nature of the mystical goal, the logical consequences of the unknowability of God for the problem of attribution. For this reason, at least, the text merits translation, and hence the need first to establish the Arabic original. Second, none of the existing editions in print are scholarly critical editions, and they all contain many errors. If the present edition is still not completely free of mistakes, I hope, at least, that these are relatively few, and perhaps not serious ones.

When I first decided on the project Mr. Rudolph Mach was very helpful in my hunt for manuscripts. His ready knowledge of sources, both

standard and obscure, has been of great value throughout my work. I am very grateful to him. Mr. Salah Munajjid who was in Princeton in 1960-1961 offered some needed advice on the intricacies of editing. Mr. Hassan Hassan was of great help in the early stages of comparative reading. In one of the final checkings Mr. As'ad Khairallah's help was most valuable. I am not only grateful for his patience in carefully going over the typescript with me, but also for his alertness in catching several needed corrections that had escaped me. It is well understood that the end result is my responsibility alone.

I wish to thank Mrs. Leonie Menasche for the painstaking and careful job of typing the Arabic text. I also wish to thank Miss Nawal Morcos, and Mr. and Mrs. Elmessiri for their help in clearing up some of the details that at times seemed near infinite.

The staff of the Manuscript Division of Princeton's Firestone Library, especially Mrs. Randall and Mr. Clark, were extremely kind and generous in permitting me to use the Princeton Mss, as well as space and equipment in their quarters.

My acknowledgements cannot be complete without an expression of special thanks to the Rutgers Research Council for the grants that covered the expenses of this project.

INTRODUCTION

I. THE TEXT

There seems to be no reason to doubt that the *Maqṣad* is an authentic work of Ghazali's. On the contrary, there is every reason to believe it is by him. The particular doctrines as well as the style are very Ghazalian. Furthermore, the book mentions the *Ihyā'* in more than one place¹, and is mentioned in the *Arba'in*, the *Mishkāt*², and the *Munqidh*³.

The work is a late one, composed most likely within the last ten years of Ghazali's life, probably the last six⁴.

The Printed Texts

There are several printed editions of the *Maqṣad*, although not one of them is a scholarly edition. As a matter of fact they are essentially reproductions of the same text. The earliest appeared in Cairo, in 1322 A. H.⁴ (1904 A.D.), published by the Taqaddum Press, and is marked as a "first edition". At the end of this text the date of copying of the main manuscript on which it was based is given as Thursday, 15th of *Shu'bān*, 872 A.H. (1467 A.D.). Also, the claim is made that the main manuscript was checked against three others. But the book simply contains the

(1) The reader will find a listing of these cross references in Hourani's "The Chronology of Ghazali's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, 79, 1959, p. 231.

(2) P. 107.

(3) See HOURANI, *op. cit.*, on the dating of the *Ihyā'*, the *Maqṣad* being a later work. See also W. M. Watt, "The Authenticity of Works Attributed to al-Ghazali", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1952, p. 44.

(4) Listed in BROCKELMANN, S I, p. 746, No. 5.

straightforward text, without footnotes to show what is textually at issue. Nor are the manuscripts identified, except for the date of the one mentioned. This text is reprinted in Cairo, in 1324 A.H.¹ (1906 A.D.) by the Sa'ādah Press, and is marked as a "second edition"².

There is also an edition printed in Cairo and distributed by al-Maktabah al-'Alāmiyyah, but it bears no publishing date. This turns out to be a reprint of the 1322 and 1324 text, except that the concluding reference to the manuscript source is omitted. The same is reproduced in a 1961 Cairo edition. Unlike the previous editions this one is clear in that it has paragraphs and punctuation, but it repeats their errors³.

The Manuscripts

The following manuscripts have been used in the preparation of the final text.

- | | |
|--|-----|
| 1. Ahlwardt, No. 2219 ⁴ | (B) |
| 2. British Museum, No. Or. 7357 ⁵ | (L) |

(1) Listed in BROKELMANN, S I, p. 746, No. 5.

(2) I am grateful to Dr. Edwin Calverley for lending me his personal copy of this edition. Incidentally, this copy belonged to Samuel Zwemer and has his marginal comments.

(3) A footnote in an unpublished translation of the Names-Section of the *Maqṣad* by Selma Melkie (M.A. thesis, Hartford Seminary Foundation, May, 1943) refers to yet another edition she had seen in the private library of D. B. Macdonald, published in Cairo by the Amīrah al-Sharqiyyah Press. It is dated 1324 A.H., and marked as a "second edition". I have not been able to see it, but it is doubtful that it be a scholarly edition and then be ignored by later ones. Most likely it is the repetition of the same effort by a different press. The inclusion of the phrase "second edition" makes one suspect that it might be the text published by the Sa'ādah Press in the same year. For her translation Miss Melkie used the Sa'ādah and 'Alāmiyyah editions. Incidentally, the only other translation I know of was being done three years ago by one of the students of Prof. W. M. Watt as part of a doctoral dissertation. It was supposed to be of most of the work.

(4) Universitätsbibliothek Tübingen, Depot der chem. Preuss. Staatsbibliothek; listed in Ahlwardt, vol. 8, p. 501.

(5) ELLIS and EDWARDS, *A Descriptive List of Arabic Mss*, p. 9.

- | | |
|------------------------------------|-------------------|
| 3. Ahlwardt, No. 2220 ¹ | (T) |
| 4. Yahuda, No. 3093 ² | (P ₁) |
| 5. Yahuda, No. 2907 ² | (P ₂) |
| 6. Yahuda, No. 5470 ² | (P ₃) |

I have also referred to two incomplete manuscripts: Garrett, No. 1891³, (G), at Princeton, and a Michigan microfilm, (M)⁴.

Of the six main manuscripts, B and L were relied on for the most part, and B was chosen as the primary text. These two manuscripts are the oldest I have found. B was finished on Thursday, 16th of *Rajab*, 570 A.H. (1174 A.D.), i.e. sixty-five lunar years after Ghazali's death which was in 505 A.H. (1111 A.D.). The copying of L was finished at the end of *dhi l-Hujjah*, or ninety lunar years after his death.

At the end of T the copying date is given as *Rabi' al-awwal*, 551 A.H. (1156. A.D.). This would put T only forty-six lunar years after the death of Ghazali. However, I share the uneasiness expressed by Ahlwardt⁵ over the fact that the lines which give the name of the scribe and the date are in a smaller and slightly different character handwriting. Ahlwardt believes that the handwriting of the main text belongs to a later period, probably around 700 A.H. (1300 A.D.).

In any case T was very useful. It is perhaps the most clearly and neatly written of any of the manuscripts, and the one in which omissions and other mistakes are few, and, relatively, not of the very careless kind.

B and L are clear. B has fewer omissions and other mistakes than L, although it has a few chemically caused erasures. L has some careless omissions, some relatively lengthy, although not long enough for the manuscript to be called incomplete. Besides being acceptedly the oldest I have used, B emerges in general as the most reliable. On one matter of

(1) AHLWARDT, *loc. cit.*

(2) The Princeton Mss. See n. 2, p. xviii below.

(3) *The Garrett Collection*, p. 562.

(4) *Catalogue of Oriental Mss University of Michigan*, No. 247.

(5) *Loc. cit.*

not much importance — namely, the sequence of sections in parts Two and Three — B is incorrect, at least the microfilm I have is. This matter is discussed below under the question of sequence.

B is in 88 folios, with 21 lines on a page. There is little marginal writing. Such additions are of two kinds. 1) Those meant to add a word or phrase omitted from the main text. This is invariably in the same handwriting as that of the body of the work. A small “*ṣaḥ*” is sometimes appended to indicate the correction. 2) There are longer comments occurring in the margins of the first few pages and towards the end. These are either explicatory comments, or some relevant quotations from another source. These additions are in a handwriting that differs from that of the main text and of the omissions and corrections.

L is in 90 folios with 15 lines to each page. Very little of the marginal writing in L is explicatory. As in B the explicatory marginals are in a different handwriting. Then there are the omission notes — very few of these — and the corrections. Unlike B, the corrections in L are sometimes prefaced by “*laʿallahu*”, and appear in handwriting different from that of the main text. This could mean that someone other than the original scribe added them. The “*laʿallahu*” might suggest that the correcting reader was, on his own, figuring out the accurate text at that point, or it might suggest that he was checking against another manuscript. The corrections are usually the ‘right’ ones. In two instances a marginal reference is made to other manuscripts of the *Maqṣad*¹.

The Princeton manuscripts are all later ones, although not one of them bears a copying date. P₁ was probably copied in the 10th Century A.H. (15th A.D.)². P₂ was probably copied in the 11th Century A.H. (16th A.D.). It is missing the short *faṣl* Three of *fann* Two, and a small part of *faṣl* Three of *fann* Three. P₃ is the most recent of the Princeton

(1) See the edited text p. 65, n. 1, and p. 97, n. 5.

(2) For the dating of the Princeton manuscripts I have relied on the as yet unpublished descriptive catalogue of the Princeton Arabic manuscript collection which Mr. Rudolph Mach is preparing.

group, probably copied around the 11th or 12th Century (16th or 17th A.D.). Although the least legible of the three, it emerges as the most complete and reliable of them.

It has not been possible conclusively to establish affiliations among the manuscripts used. Agreements do occur on both variants and errors, on minor and crucial matters, but this is not frequent nor consistent enough to permit more than hesitant claims as to which manuscript may have relied on which, or which two or more were copied from some common source.

There are the following connections that suggest some possible groupings. T and the P mss agree frequently as against the others, and often on some crucial points. But the affiliations are such that they suggest more a common ancestry than a direct link between any two of them. The latter is ruled out at least on the ground that the omissions in these four manuscripts are not coordinated properly for such a possibility. Of the P mss, P₃ fits less neatly with T than do P₁ and P₂.

One would have said that B and L were not affiliated, except that there are striking similarities in the sequence confusions of *fann* Three¹. But it is doubtful that L is based on B, for there are crucial readings on which L agrees with T as against B. Also there are omissions in B which are supplied in L. While it is clear that B does not belong with T, the place of L seems unclear as between B and T.

Much less clear are the connections between any of the manuscripts and the printed editions A, Az, and S. These three which are essentially the same text — having only a few minor variants the one from the other and showing idiosyncratic agreements on crucial points not to be found in either B or L or T or the P mss — must derive from a source not closely affiliated with the other mentioned manuscripts.

(1) See the discussion of the sequence question below, pp. xxii ff.

The Title

On the exact wording of the title of the *Maqṣad*, there is no unanimity among the manuscripts and printed editions of the work, nor among the references to it in outside sources¹.

One difference is as to whether the second word is "*al-asnā*" or "*al-aqṣā*". Most of the manuscripts of some of Ghazali's other works, when they refer to the *Maqṣad* seem to prefer "*al-aqṣā*"². And in the text of the *Maqṣad* itself, in the second paragraph of the opening page, Ghazali refers to the explanation of the Names of God, as an exceedingly difficult task, and also calls it "*al-maṣṣad al-aqṣā*"³.

We have chosen "*al-asnā*". A glance at the listing of manuscripts and printed editions in Brockelmann, as well as the manuscripts and editions not listed there, will show that "*al-asnā*" is more commonly used. Of course, as to meaning, either word will do. The aim is at once the loftiest and the ultimate one.

A slightly more interesting question is raised by the "*fī*" that immediately follows in some versions of the title, but is omitted in others⁴. The editions in print that have been consulted omit the "*fī*". This would read as if the aim is the explanation. Ghazali himself in the second paragraph of the opening page just referred to uses the expression "*al-maṣṣad al-aqṣā*" to describe the explanation, the *sharḥ*, itself.

(1) See BOUYGES, *Essai de chronologie*, p. 46, and notes 3, 4, and 5 on that page.

(2) Ṣalībā and 'Ayyād in their edition of the *Munqidh* (p. 107), and 'Afīfī in his edition of the *Mishkāt* (p. 56), have « *al-asnā* », but they, respectively, acknowledge, in a footnote, the manuscripts they used have « *al-aqṣā* ». Their reason for changing the manuscripts is that the work is known as *al-Maṣṣad al-asnā*. In Muḥamūd's edition of the *Munqidh* the title is *al-Maṣṣad al-asnā* (p. 65). No comment is made by the editor.

(3) This phrase appears in the text we have accepted. Of all the manuscripts consulted only P₂ gives the passage as « *al-maṣṣad al-asnā* ».

(4) It is immaterial whether those who omitted the « *fī* » did so because they were taking a stand on the doctrinal ambiguity I wish to discuss. What concerns me is not why anyone did what he did, but what is implied, as far as Ghazali's thought is concerned, by the inclusion or omission of the « *fī* ».

Of course for this to make sense we will have to take "the explanation" not as the set of acts which give the meaning, but the resulting clarification; not the process of explaining, but the enlightenment, the understanding of God's Names, and thus of His nature (in the sense in which this is possible for man).

However, the inclusion of "*fī*" could imply that the theological enlightenment has for its aim a more ultimate goal which it serves. What this other goal may be is suggested by the section which concludes the explanation of each one of the Names. The title of these sections is *tanbīh*, and their content is invariably a guide to the believer as to what it should mean to him that God is such and such. In other words, Ghazali wants to explain to the believer what his (the believer's) goal in life should be in the light of what we understand from these Names to be the character of God. Man knows God so that he may become like Him. This is the final goal.

Which is the ultimate goal? Is it the knowledge of God, or is it becoming like Him? But these are not alternatives in Ghazali's thought. Even though the knowledge of God is logically prior to becoming like Him, and it may be said that man should know God in order to become like Him, man's final goal is both to know God and to become like Him. Both are parts of the final attainment¹.

Thus whereas for the title we cannot both include and omit the "*fī*", the doctrinal issue raised by the question of inclusion or omission is not a matter of alternatives. The *Maṣṣad* as well as Ghazali's thought elsewhere would support the implication of both the inclusion and the exclusion. Our decision to keep it in is prompted in part by the fact that when Ghazali mentions the longer form of the title, instead of the first two words only, he includes the "*fī*". Also, inclusion is the overwhelming practice among the manuscripts in and outside Brockelmann.

For the rest of the title I used the most expansive, and hence the most explicit form. It may seem eclectic to have made the title such

(1) See my *Ghazali's Unique Unknowable God*, Ch. 2.

that no title of the *Maqşad* appearing anywhere has a word not included in our title. We have chosen the title with the maximal vocabulary, but only because it is the most explicit. T and Escorial No. 631¹ seem to be the only two that have as full a title as we have chosen.

The Question of Sequence in B and L

There are some variances among the texts examined in the sequence of the sections in the second and third parts of the *Maqşad*. B and L agree, except for some omissions in L. Yet the actual sequence in these does not make sense and is not followed here. T has the sequence we have chosen. This also agrees with the printed editions I have consulted.

All texts agree that there are three main parts, or *funûn*. The sequence of these is also agreed upon. The first *fann* is introductory, and is mostly on semantics. The second *fann* is the substance of the work, and contains the explication of the meaning of the ninety-nine Names, and a statement of the ethical-religious purpose in making this explanation. This part alone justifies the use of the title of the work, and one of the manuscripts consulted, M, contains nothing but the Names-explaining portion of this second part. The third *fann* considers some related theological and philosophical issues.

The differences are over the sub-sections of *fann* Two and Three. B makes a simple mistake that is almost self-correcting. After *faşl* Three of *fann* Two, B has another section identified also as a third *faşl*². This appears in most other books as the third section of the third part. Considering that B has only two *fuşûl* in *fann* Three, one would suspect that the extra *faşl* Three is the one to complete *fann* Three.

(1) *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, Vol. I, p. 437.

(2) Ahlwardt identifies this as the fourth *faşl* (*op. cit.*, *loc. cit.*), but he could not then be quoting the manuscript's own identification which clearly says: الفصل الثالث. He must simply mean that, numerically, it counts as a fourth *faşl*, appearing between *faşl* Three of *fann* Two and *fann* Three.

The following diagram will clarify the placing:

<i>Fann Two</i>	<i>Fann Three</i>
<i>faşl</i> 1	<i>faşl</i> 1
<i>faşl</i> 2	<i>faşl</i> 2
<i>faşl</i> 3	
(<i>faşl</i> 3)	→

The considerations that support this corrected classification are threefold.

1. All other texts, unless they have omissions in this part, support our correction of B (and L).

2. At the very beginning of the *Maqşad* where the synopsis is given by Ghazali, *all texts*, including B and L, state that this 'prodigal' *faşl* is part of *fann* Three. There is also agreement that each of the last two *funûn* has three *fuşûl* although there is no agreement in the mentioning sequence of the second and third of the *fuşûl*.

3. The subject matter of the B-prodigal *faşl* is related to and completes that of the two *fuşûl* that appear in B under *fann* Three. In *faşl* One there is a discussion of whether the Names are by Law limited to ninety-nine. *Faşl* Two discusses the advantages of limiting the Names to the specified number. So far we agree with B. But then the misplaced *faşl* Three completes the discussion by asking whether the Names should be limited by Law, or may be extended on the basis of criteria supplied by reason. Thus, on the ground of subject matter the errant *faşl* in B should be drawn to *fann* Three.

One can also argue on ground of subject matter for 'expelling' that *faşl* from *fann* Two. For in that second part of the work Ghazali explains the ninety-nine Names, and deals briefly with two questions about the *multiplicity* (not the *specific number*, which is the issue of *fann* Three) of Names and the unity of God. The problems are: a) How, according to "ahl al-sunnah", the attribute-Names reduce to One Essence and Seven

Attributes (*faṣl* Two), and b) how, according to the Philosophers and Mu'tazilites, they reduce to one Essence. It would not make sense to proceed to ask now — other considerations aside: can one extend the number beyond ninety-nine on rational grounds, independently of the Law?

Editing Principles and Conventions

In preparing the text I have tried to make it as clear and as easy to read as possible. Paragraphs and punctuation have been used. Hamzas and shaddas have been used extensively, and vowel marks where needed to rule out an alternative reading. Modern spelling has been generally followed.

I have ignored variances that were simply a matter of whether a dot is missing or not. I have also not recorded variants on the two dots that make a ت when over the letter and a ي when under it. Although there can be a question of grammar here, and the reading could conceivably differ, depending on whether the gender is feminine or masculine, the abundance of such variances is so great that it would have been forbiddingly cumbersome to record everything. My conscience is somewhat relieved by the fact that it is seldom clear whether it is the important question of grammatical variance. Most likely it is a not uncommon mannerism of penmanship. The scribe of B is clearly careless on whether and where to put the dots. It is not surprising to find him putting the dots of الشكور below the letter. I have, therefore, simply presented the text with the dots already in the right places, without footnotes. Another thing omitted are the variances in the praise words after "Allah". B usually has عز وجل, whereas L has تعالى.

I have adopted the following conventions. Numbers in parenthesis are used for the usual footnotes, but I have used an asterisk in cases where a single footnote is repeated identically more than once on one page. Words in square brackets are those not in B, either because the words are totally erased, or are omitted. Margin numbers in bold type refer to folio

pages of B. A stroke in the text indicates the beginning of a page. Small numbers in the margins are for lines. Shorter omissions in L are indicated by the usual footnotes; longer omissions in L by (x) ... (x). The (x) appears over the first word omitted, and the last. If two long omissions occur on one page, these are marked as (x) and (x₁), respectively. It is hoped that a reader would immediately learn from the text that there is an omission in L without having to be diverted to the footnote, if he does not wish the interruption.

Quotations from the Qur'ān are given full vowel-markings and included in double quotation marks. However, when a Qur'anic passage appears within another quotation, then single quotation marks are used. The Prophet's sayings, or the statements of other historical figures, are double-quoted but without full vowel-markings. Whenever possible Qur'ān and Ḥadīth sources have been given in footnotes. One source for each quotation seemed sufficient. In a few cases Ghazali's identification of a saying as either Qur'anic or Traditional could not be substantiated, and this is indicated in the proper places. It should not surprise one to encounter this sort of discrepancy¹.

In the footnotes the expression 'all mss' refers only to the main six. This excludes the incomplete G and M. Footnotes beginning with 'All other mss' refer to the manuscripts *other than B*. Such footnotes continue, after a semicolon, to give B's variance. Awkward as this may be, in that "other" occurs before its referent, it is consistent with our practice of giving the source of the adopted reading first. If a footnote begins with the name of a manuscript, and after that says "all other mss", then, in proper fashion, the "other" there refers to the remaining manuscripts.

(1) For a critical discussion of the sources of the ḥadīths quoted in Ghazali's *Ihyā'* see *al-Mughnī 'an ḥaml al-asfār* by 'Abd al-Raḥīm b. al-Ḥusayn al-'Irāqī. This appears in the lower half of the pages of Ghazali's *Ihyā'* 'ulūm al-dīn, Cairo, 1346 A.H. (1928 A.D.). Several 'ḥadīths' were found untraceable. Our references to *al-Mughnī* will be to the volumes and pages of that *Ihyā'* edition. I am grateful to Mr. K. H. al-Dūrī for suggesting the use of *al-Mughnī* for this purpose.

II. THE ISSUES

The explicitly stated purpose of the *Maqṣad* is to explain the Names of God which according to Tradition are ninety-nine in number¹. A believer supposedly asked Ghazali to explain these to him, and the book is a response to this request. But although the immediate task of the explanation is theological, the "final aim" is religious-ethical.

In terms of Traditional authority the connection between the theological explanation and the religious goal is supplied by two sayings of the Prophet: "Acquire ye the character of God" (73b), and "God has ninety-nine Names, whoever recounts them enters Paradise" (82a). However, in terms of Ghazali's own thought the combining of theology and religious practice in the way of the *Maqṣad* is one of the many-faceted aspects of his "reconciliation" or "synthesis" of the mystical and theological strands in Islam². For the acquisition of God's character is *qurb*, becoming 'near' or like God, and this is one aspect of the mystical goal which Ghazali has discussed in some of his other works, particularly in the fourth part of the *Ihyā'*. In the *Maqṣad* the stress on this religious-ethical goal appears in two sorts of places: in the *tanbih* following the explication of each Name, and in a special section, Chapter Four of Part One. The sentence title for this chapter reads as follows: "On showing that the perfection and happiness of man is in the acquisition of God's character and the adornment with the meanings of His attributes and His Names, insofar as this is conceivable for man". Part One to which this chapter belongs is called a propaedeutic to the rest of the book.

(1) *Maqṣad* 81 a, f. Many discussants of the Names do not restrict themselves to the list in the Abū Hurayrah Tradition, but include others mentioned in the Qur'ān. Al-Bayhaqī (d. 1066), the first to have accorded the subject book length treatment, probably has the most extensive set. Ghazali is of course aware of the much larger number of Names mentioned and used in the Qur'ān, as he is of the differences among the versions of the Tradition attributed to Abū Hurayrah; see Part III, Ch. I of the *Maqṣad*. Ghazali omits a discussion of « *lā ilāha illā huwa* », which occurs in the opening section of the Tradition, and which is commonly discussed by other writers.

(2) For a brief comment on some of the other aspects of the reconciliation, see my *Ghazali's Unique Unknowable God*, p. 70, n. 1.

While the theme of the direct relevance of theology to religious practice is explicit or implicit in many of Ghazali's works, its treatment in the *Maqṣad* has certain unique features.

The discussion here is not simply in terms of the general theology which Ghazali advocates, but in terms of whatever theology is contained in, or can be put into, special items known by Tradition as "the most beautiful Names of Allah", and these are a specific set, with a specific number. It should not be surprising that these Names have theological content, but they as such are not a theological document, in the sense of the text of a creed. For one thing, logically speaking, they are not even assertions or propositions. They are only terms, grammatically, nouns and adjectives, by which God may be *called* in worship.

It is not, then, as if Ghazali is immediately discussing the connection between the general theology of Islam as expressed in some creed which the author accepts or proposes, and religious practice. The general theology here has to be supplied and mounted onto the given list of Names. This is the explanation, the *sharḥ*. It so happens that the Names are what they are because the general theology is what it is. One would thus naturally expect them to give the general theology a chance to be expressed. They are certainly representative enough of the theological concepts, and very comprehensive. Actually they contain more terms than would be needed for a basic theological statement. At any rate, *after* the explication of the Names the discussion becomes of the connection between the general theology and religious practice.

The difference between a discussion of general theological tenets and religious practice, on the one hand, and between religious practice and a Names-embedded theology, on the other, can be used as one way of distinguishing the *Maqṣad* from, say, the *Ihyā'*. While both books want, among other things, to show how Muslim theology can guide religious practice, the *Ihyā'* concerns the general and basic Islamic theology, essentially Ash'arite, which Ghazali accepts and expounds. In the *Maqṣad* the theology is not different in substance; it is the same general and basic

theology, but as extracted from and detailed in terms of *that specific* and already given set of Names by which God may be called in worship.

One consequence of this is that the connection between theology and practice gets a more specific point by point discussion. At ninety-nine points, and in that many ways, the believer is told what it should mean for his life goal that God is called such and such. This one to one correspondence tends to give Ghazali's discussion the character of a detailed theology-for-practice manual.

Furthermore, the fact that the Names contain terms (e.g. *al-wāṣī*, *al-ghaniyy*, *al-wārith*, ...) that need not appear in a basic and general statement of Muslim theology — although that theology could easily be shown to imply what is intended by those terms — this gives the discussion of the practical guidance the chance to appear in a more detailed and subtle variety. The concept of God's caring for man, belonging to the general theology, gets a greater variety of expression in the Names. Thus in a greater variety of subtly differentiated ways man is told, for example, how he ought to care for his fellowman, or for his inner self, or for God. The variety and detail in the guidance of life that might be suggested by a general theology depends on how far and in how many directions the discussant of that general theology wishes or is able to go. In the *Maqṣad* the range is pre-set by the fact that there is that specific group of Names, and that specific number.

Another feature of Ghazali's treatment of the Names is that he has rescued them from their traditional place in ritualistic prayer, and given them a broader religious mystical context¹. This once again testifies

(1) This is probably due to the influence of al-Qushayrī (d. 1074) and his book on the Names, *al-Taḥbīr fī l-tadhkīr*. It is worth noting that al-Qushayrī was a good friend of al-Juwaynī, Ghazali's teacher. Although al-Qushayrī's book has little of the theological and philosophical sophistication or the systematic character of Ghazali's discussion, its stress on guiding the believer's life is evident. I have found this element to be much less prominent in al-Bayhaqī than Allard seems to find (see the latter's *Le problème des attributs divins*, p. 359 f.). At any rate, for Ghazali it is not just a matter of giving to the needy because God is called "giver", rather it is that in acquiring

to Ghazali's commitment to the view that no religious life is complete without the mystical dimension.

Although the final aim of the theological explication is practical, the theological discussion can be viewed as such and in its own right. In content the theology of the *Maqṣad* makes no important addition to or modification of what Ghazali has said elsewhere. Yet there is an interesting aspect to his discussion here.

Ghazali precedes his actual explication of the Names with a logical semantical discussion of names and naming. Such a discussion is not necessary for the mere statement of the Names-theology and the showing of its practical relevance. If the only questions were: What is God like? and, how ought one to live in the light of what God is like?, then it should have been odd for Ghazali to feel that he had to discuss the logic of names and naming. The reason he delves into this subject is that he has certain issues in mind concerning the Names, as names — and as attributes¹ — of God, which he believes can be more adequately discussed after certain points about the semantical logic of naming are cleared up, and after an explanation of the relation of the two terms in statements of the form 'S is (not) P'².

the character of God man is fulfilling the mystical goal of moral at-one-ment with God.

For an interesting though recent example of ritualistic recitation of Names, see SĀLIM (b. 1899), *Fī malakūt Allāh*. The number of times each Name is to be recited is determined by a system of numbers assigned to each letter of the alphabet. The sum total of the letter-numbers is the number for *dhikr*.

(1) "The meanings of the Names are the attributes of God." (*Maqṣad*, 74 a).

(2) It is traditional, both before and after Ghazali, to explain the meanings of the Names in terms of their meaning 'in the language' («*fī l-lughah*»). Ghazali's discussion has that too. It is also not uncommon before explaining the Names to discuss one thesis or more about the relation among the name, the named and the naming. (See, for example, AL-BAQILLĀNĪ, *Kitāb al-tamhīd*, edited by R. McCarthy, pp. 225-236). But it is with Ghazali that one first gets the sense of a systematic connection between a distinctly logical semantical discussion of "name", "named", "naming", and of types of meaning relations such as synonymy, near synonymy, ambiguity, all on

There are three main issues, although, as we shall see, one of these appeared in Islam as an aspect of one of the other two.

1. The central issue is the one debated between the Mu'tazilites and The Philosophers, on one side, and the Orthodox Theologians, on the other. It is the question of the nature of the relationship between the attributes¹ of God and God. More specifically, whether the relationship is such that God's *unity* is destroyed by the *many* attributes which He is said to have. The opponents agree that God's unity should be safeguarded, and each believes that the way they conceive the attributes achieves the desired end. They differ in the way attributes are supposed to be related to God. Roughly, the Mu'tazilites and the Philosophers rejected the metaphysical reality of the attributes and their distinctness from God, though not their logical distinctness from Him, or from one another. They feared that to add to God metaphysically distinct attributes would be to introduce 'composition' into the divine nature. For Ghazali and the Orthodox Theologians it was a matter of finding a logical model that would not only safeguard the unity of God, but also retain the traditional Islamic belief in one God who is characterized in so many different ways. The Ash'ari of the *Ibānah* and the *Maqālāt*, and the Ghazali of the *Tahāfut*, to a lesser extent of the *Iqtisād*, fought the attempt to 'collapse' all the attributes into unity with God's Essence. Their logical

the one hand, and, the explication of the Names, as well as the discussion of certain theological and philosophical issues, on the other, including the theses about the relation of the name, the named, and the naming. Especially noteworthy is the centrality and logical priority given by Ghazali to the analysis of meanings of "*huwa huwa*".

The systematic character of Ghazali's discussion has been followed. Al-Rāzī (d. 1209) has the exact same three systematically related sub-divisions of Ghazali's *Maqṣad*: *al-mabādī wa l-muqaddimāt*, *al-maḡāṣid wa l-ghāyāt*, and *al-lawāḥiq wa l-mutamimāt*. Incidentally, in a recent work by Muḥammad Taqī al-Dīn al-Iṣfahānī (d. 1914), *Kāshif al-asmā'*, the brief treatment of the issues in the logic of names and naming is nothing more than a selection of verbatim passages from Ghazali's *Maqṣad*.

(1) Although the issues concern the relation between God and His *attributes* while the *Maqṣad* is about the *Names* of God, the focus is the same. (See note 1, p. xxx above).

model was that of ordinary substance, as substratum, and what can be said of it¹. The locus is always one no matter how many the attributes². Attributes are other than God, in that they are not identical with His Essence. At the same time they may be said not to be other than God since they cannot inhere (*taqūm*) in other than Him.

2. The related but logically distinct other issue concerns the way in which the attributes, *as to their meaning*, can be related to one another. Sight, for example, as applied to God, was regarded by the reductionists as His knowledge of visible things, hearing of audible things, and so on. The multiplicity is in the different things known. We still have only the attribute of knowledge. Then the task was to reduce that attribute to the essence of God, and this belongs under the first issue we raised. The main thing for the Theologians was not to contest the reduction of any two or more attributes in one specific way rather than another, but to reject the reduction enterprise as such. They would have agreed with their opponents that out of some - one or seven - more attributes could be formed, for example, by negation and relation³. They would also have agreed to look upon the process of thus multiplying the attributes as the reverse

(1) This is not to say these attributes are considered accidents of substance. This would diminish their "reality", and the option was rejected by the Orthodox Theologians. Thus the model merely supplies the way in which one locus while remaining one as to its essence can have many attributes.

(2) "*Ittiḥād al-maḡall ma' ta'addud al-ṣifāt*"; *Maqṣad*, 6 b.

(3) For an example of this sort of derivation (which is non-etymological, non-grammatical) see Ghazali's discussion in the *Maqṣad*, pp. 78 b - 81 a. The classification of attributes as those pertaining to God's Essence, to His Attributes (non-relational), and His Acts (relational) is standard in Islamic theology. It is often used as a basis for a corresponding classification of the Names. The oddity of speaking of "attributes of His Attributes" is dispelled by two things: a realism concerning God's non-relational Attributes: that the Seven Attributes are real inhere in God, though distinct from His Essence; second, a distinction sometimes made between *ṣifah*, the real inherent, and *wasf*, the descriptive words used by men to denote the *ṣifāt*. For example, see AL-BAQILLĀNĪ, *op. cit.*, pp. 213-224; and for a good discussion of *ṣifah*, *wasf*, (and *ism*) in the Ash'arite school see ALLARD, *op. cit.*, q.v. in the index.

process to that of reduction, and that logically and semantically what makes the former possible is what permits the latter. However, the Theologians were under no pressure to reduce because the model for the relationship between the many attributes and their one locus does not cause multiplicity in that locus. And although they accorded a special place for the set of basic Seven Attributes, the many other attributes formed from these were accepted as that many distinct ways in which God may be characterized. In other words the priority of the Seven Attributes was not such that all the other attributes *had to be* collapsed into them. On whatever ground their priority, it was not assigned for any reason connected with the desire to safeguard God's unity. Whereas for the Mu'tazilites the relative or 'transitory' priority given to the attribute of knowledge was motivated by the desire in the end to establish the Unity of God.

In the *Maqṣad* the historical dispute over whether the many attributes could be reduced to Seven added to God's Essence, or reduced altogether to God's Essence, is not the substance of Ghazali's concern. Only two brief chapters are devoted, respectively, to the positions of the Orthodox Theologians (Part Two, Chapter Two) and their opponents (Part Two, Chapter Three). As a matter of fact he explicitly says of his discussion of the position of the Mu'tazilites and the Philosophers that it does not properly belong in the *Maqṣad*, and, presumably addressing himself to scribes of his book, says that it may be omitted from the book (80 a). He refers the reader to the fuller discussion and refutation of that position in the *Tahāfut*¹.

But whereas the controversy itself does not immediately concern Ghazali in the *Maqṣad*, the general question of how the many attributes can be related to one another as to their meaning is central. As a matter of fact Ghazali wants to show that the general semantic discussion, logically, should come before one joins that historical controversy. For the latter depends in part on being clear about such concepts as synonymity, equivocation, and derivation, and on being clear on the detailed

(1) See the *Tahāfut*, the fifth and sixth questions.

applicability of these to the attributes in their relation with one another. We say in part because although deriving many attributes from some, or reducing many to some, does depend on the semantical interconnections among the attributes (attribute-words), the decision to stop at seven plus God's Essence, or to 'collapse' all into God's Essence, is not a semantical decision.

3. Besides the above two related issues of Islamic theology, there is the philosophical problem of the basis on which one attributes anything to a God who is declared unique and unknowable. Ghazali was sensitive to this issue, and he sought to resolve it with relatively sophisticated tools and insights. One such tool was an explicitly formulated philosophy of religious language. Here the connection is no longer between the semantics of naming and the attributes, but between a conception of the nature and function of religious language and the problem of the possibility and basis of attribution. This can still be called the problem of the relation between the attributes and God, except that now it is the problem of the logic and epistemology of attribution. More precisely it is the combined problem of whether anything can be said of a unique unknowable God, and — since it is given that much has been said and more can be — on what grounds such characterization can be made. In the *Maqṣad* Ghazali discusses the former problem as the question of how it can be said that God is knowable, and at the same time that He is unknowable (Chapter Four of Part One). The problem of the grounds of attribution is not discussed explicitly and as such, although one can find statements of a possible criterion on which attributes may be selected. This occurs in Chapter Three of Part Three where Ghazali discusses the question of whether the Names are set by Law — and restricted to ninety-nine — or may be supplied by reason. Ghazali's position is that the Names, as a special set, are supplied by Law, but reason may describe God in additional ways, if the Law has not forbidden these. From such descriptions we can derive names by which to call Him¹. The criterion for selection

(1) In effect, at least grammatically, these would be names of God, but they

is that what we say shall not, even by insinuation, insult God; on the contrary, what we say shall have to praise Him. This criterion suggests a way of answering the general question about the epistemic grounds of attribution. Ghazali also suggests (19 b) that the function of such characterization, apart from praising God, is to permit man to form an analogical conception of the God who is going to be emulated.

There is one more problem which does not fall strictly under the question of the relation between the attributes and God. It is the problem of whether the goal of becoming like God implies identification between man and God. In the appendix to Part Two Ghazali states the position he expresses also in such other works as the *Ihyā*, the *Arba'in*, the *Mishkāt* — namely, that neither *qurb*, nor *fanā*¹, nor the mystical knowledge revealed in *tawhīd*, can be nor can lead to an identification between man and God¹.

Let us now discuss the content of the first three chapters of Part One, and note how this is related to the above problems. Ghazali himself thought of these three chapters² as a logical introduction to the discussion of the rest of the *Maqṣad*. Moreover, these sections deserve special comment because they are the most involved parts of the book.

The material of these chapters can be organized under the following questions. 1) What is a noun³ (as the name of something)? 2) What

would not qualify for membership in the group of Ninety-Nine Names, since they are not supplied by Law.

(1) See SHEHADI, *op. cit.*, Ch. 2. Ghazali's concern with this problem which results from his over-riding mystical pre-occupation is a new ingredient in discussions of the Names. As a matter of fact, and more generally, in directions of concern and types of problems seen to connect with a discussion of the Names, Ghazali's *Maqṣad* emerges as the most balanced, the fullest, and most systematic of the treatises on the divine Names. Its influence on that 'genre' is commensurate with Ghazali's more general influence in the history of Islamic thought.

(2) Along with the fourth chapter of that part; See above, p. xxvi, where we state Ghazali's view that an awareness of the religious-ethical goal in explicating the Names is also a propaedeutic to that explication.

(3) For the most part we shall translate "*ism*" as "*name*" (rather than as "*noun*"), in accordance with its logical-semantical function of naming. This will make it possible

is its relation to that which it names? 3) If there are many names that refer to the same thing, then a) what is the nature of the relation of the many names to the one thing named, and b) what is the relation of the names to one another? Ghazali's actual procedure, however, is to discuss these in the course of examining three theses which one could consider as answers to one or another of the above questions.

The first thesis is that the name is the same as the named, but differs from the naming¹.

The second thesis is that the name is other than the named, but is the same as the naming².

The third thesis is in three parts: a) the name could be the same as the named, b) it could be other than the named, and c) it could be neither the same nor other than the named³.

The second thesis is the converse of the first. The third thesis essentially questions the idea of there being only one kind of relation between the name, the named, and the naming, as is implied by the other two theses. The first two parts of the third thesis together say that each of Thesis One and Thesis Two could be true in certain cases, but not in all. It therefore contests their claim to be valid in all cases. The third part of the third thesis makes explicit the conclusion that there are cases in which neither the first nor the second thesis is true.

for us to reproduce in English Ghazali's discussion of the relation among *al-ism*, the name, *al-musammā*, the named, and *al-tasmīyah*, the naming. We could not have done this with "noun".

(1) This was held by al-Ash'ari, for fear that if the Names were not, then one might want to say they were created (See *al-Ibānah*, p. 9). Ghazali replies in the *Maqṣad* (10 a) that the Names as words need not be eternal so long as their meaning is. Then one can say that God created in man, when he came into being, the sounds of these Names. In this connection see al-Baqillānī's distinction between the *ism* (the real inherent) and the humanly created *tasmīyah*; *op. cit.*, 231 ff.

(2) This was held by the Mu'tazilites to make it possible to say that Names, like the Qur'ān, were created and not eternal.

(3) According to Ghazali (3 a, 8 b), this was held by some of the *mutakallimūn*.

Ghazali seeks to show that, as the three theses stand, none of them is acceptable, for they all, at least in part, identify what are essentially different. To prepare for their refutation, and at same time to give us his own semantical thesis in accordance with which he will discuss the philosophical issues pertaining to the Names-theology, he sets for himself a two-fold prior task. First, he wants to examine the meaning of "name", "named", and "naming". Second, in order to be in a position to discuss the relation among these¹, one first has to examine the meaning of "huwa huwa" (when we say of anything, 'It is ...') and of "huwa ghairuhu", or 'It is other than (not) ...'².

The genus for a name is the word or linguistic entity. As such "it exists in the tongue", and contrasts with the meaning which "exists in the mind". This in turn differs from an objective existence which exists in reality. This threefold ontological classification³ serves to 'house' the three different things: the tree under which one can sit, the word "tree" that one can utter or write, and what "tree" means⁴. The logical

(1) It should be remarked that in Ghazali's discussion of the three theses the main issue is the relation of name to named. The relation to naming is only occasionally mentioned, and is not made central.

(2) Ghazali's discussion is primarily of 'huwa huwa'. 'Huwa ghairuhu' is the negation of 'huwa huwa'. By implication the senses of the denial are meant to be taken from the senses of the affirmation.

(3) In the *Mi'yār* (p. 42) the classification is fourfold, with the spoken and the written considered separate. The written word stands for the spoken which stands for the meaning which represents the objective reality. This priority of the spoken to the written most likely reflects its temporal priority. For both in the development of an individual and in the history of man speech ante-dates writing.

(4) The name is the word (in the ontological classification), and the named, in the tree example, is the real object. (Or, in the conceptualistic theory of meaning such as that held by Ghazali, the name can also be said to denote the conceptual meaning). However, there is no clue in the *Maqṣad*, explicit or implicit, for identifying the naming with the conceptual meaning. (See GARDET, "al-Asmā' al-ḥusnā", *Encyclopedia of Islam*, New Edition, vol. I, p. 714, where although not talking about Ghazali's views, "tasmiyah" is said to be the meaning or definition. Ghazali's explicit explanation of naming is that it is the act of assigning a name to denote the named. This could be said to be the denotative meaning of the name, but the act of assigning such meaning to a word is not itself the meaning).

relation between the word "tree" and the actual tree is that of denotation (*dalālah*), and the actual thing is what is denoted (*al-madlūlu 'alayhi*). Ghazali also says that the word denotes the meaning. The semantical relation, the meaning of the word which denotes, is what can be given as an answer to the question 'what is a tree?', in a real rather than a nominal definition. Except for proper names, then, Ghazali considers names to have a descriptive function¹.

From the above ontological classification it follows that certain things which are true of one cannot be said of the other. The actual man, for example, may be said to be asleep or awake, living or dead. Clearly these do not apply, except perhaps metaphorically, to the word "man" or to its meaning. Furthermore, the meaning of the word "man" may be universal or particular. Neither is applicable to the actual man or to the word². Moreover, the word is part of a language (Turkish, Persian, Arabic), has many letters or few, is a noun, a verb, an article, and so on.

Implicitly following the Aristotelian concept of a definition, Ghazali now has to provide the differentiating mark for the name (noun) within the larger classification, linguistic entity. This he does by speaking of different levels at which a word may be considered. The first level in language is the word which stands for the real thing. The second level is the characterization of the word itself³. "Climb", "in", and "tree" are all words, but one speaks, at this second level, of "climb" as a verb, "in" as a preposition, and "tree" as a noun (the name for a tree). Thus the

(1) See his distinction between (*ism*) *wasf* and *ism* (*'alam*) (86 a, f). However, see also, n. 2, p. XLVII below.

(2) There is nothing wrong with saying that the word "man" is a universal term, for that is its logical character as part of a language. Ghazali perhaps has in mind the word as a sound uttered or as a set of written characters, but these are part of the physical world not the world of discourse. If they are part of a language then they are already invested with meaning. Thus Ghazali could be interpreted as saying that the word as to its meaning is universal or particular.

(3) Here Ghazali must be talking about the word in a language, not as the noise or the shapes which are part of the physical world. For it would not make sense to speak of the shapes c-l-i-m-b, or the noise of that word when uttered, as the verb.

noun (name) is the linguistic (grammatical) sub-class that immediately concerns us. At a third level in language one subdivides nouns themselves into indefinite (*nakirah*) and definite (*ma'rifah*), and it is possible to have other levels.

It is worth noting that Ghazali considers the sub-class, nouns, as *second level* linguistic entity. His precise way of making the point is this. The word "*ism*", or "noun", denotes or names the word "tree" which in turn denotes the actual tree. In other words, whereas "tree" denotes the tree, in the same way, the word "noun" or "name" ("*ism*") denotes the word "tree", for, as he says, the word "tree" is as much an objective thing, although linguistic, as the tree, and therefore it too may be denoted by a word that classifies it. "Tree" and "noun" are both linguistic entities, one of which, "noun", can apply to the other, "tree", but "tree" cannot apply to "noun". Thus the idea of levels within language is hierarchical. It does not consist simply of the fact that one word applies to the other, but also of the crucial fact that the relation (here, of class inclusion) is not reversible. The word "tree" cannot denote the word "noun".

The noun or name as a linguistic entity has been distinguished from the meaning, and from the actual thing. On this ontological scale the noun occupies the third step (*al-ritbah al-thālithah*) in the hierarchy which starts with the basic category of the objectively real thing. However, within the linguistic hierarchy which begins with the words that denote non-linguistic real things, the noun, or the word "noun", occupies the second level (*al-darajah al-thānīyah*). In the definition of "noun", the genus, linguistic entity, falls within the ontological scale¹. However, the species, noun, falls on the linguistic scale. As to what differentiates a noun from verbs and prepositions, Ghazali says that unlike the preposition which denotes a relation ("what does not have its meaning in itself") the noun denotes what is non-relational ("what has its meaning in itself").

(1) The class, linguistic entity, provides the locus for the linguistic scale, but it itself is not on that scale.

This it shares with the verb. But the verb differs in that it includes reference to time. A noun has no temporal reference or tense¹.

That is Ghazali's explanation of what "name" and "named" mean. As to "naming", this is said to be ambiguous. The primary meaning is the act of *assigning* to a word the function of denoting a meaning or a thing. But there is also the less important sense of naming, as when one *uses* an already assigned name, or *calls* someone by his surname, or by an agnomen (*abū* ..., or *ibn* ...).

Ghazali now moves to the central question of his semantical-logical discussion: what is the meaning of *huwa huwa* ('It is —')? Statements of this form can be given three possible interpretations, according to Ghazali.

First; Case One. In such a statement one could be expressing the relation of perfect synonymy, as when using two words for a lion that differ only in their spelling, '*al-laythu huwa l-asad*'². Ghazali's point in this example, as in his other example '*al-khamru hiya l-uqār*', is to produce two words for some object which have the same denotation and the same designation. In a translation into an Indo-European language one would call the 'is' in these examples the 'is' of identity.

Second; Case Two. Ghazali's examples for this are '*al-šārim huwa al-sayf*'. The word "*al-sayf*" is the most general name for that kind of object. "*Al-šārim*" names that kind of object by the specific characteristic of cutting. Literally, it means that which severs³. When the sword is

(1) Ghazali's examples of things denoted by nouns are: tree, man, sky, earth.

(2) Ghazali is obviously disregarding differences in connotation which might be relevant primarily in poetry. For example, "*al-asad*" may be more appropriate for evoking the image of strength and courage, whereas "*al-layth*" might be thought best to evoke the image of the elegance and grace in the movement of a tightly knit body.

(3) It is not altogether clear whether Ghazali intends "*al-sayf*" and "*al-šārim*" to be equal in extension, in which case the latter is another name for the same class named by the former, even though it names that class by a specific characteristic; or, whether "*al-šārim*" names a sub-class of swords, in which case "*al-sayf*" will have a wider extension, and could include the sub-class of wooden swords which are not meant to sever with.

“related to India”, say, made in India or made of Indian metal, then it is named *al-muḥannad*¹. In the instance when we are referring to a sword which was made to cut with, the denotation of “*al-sayf*” and “*al-ṣārim*” would be the same, but, according to Ghazali, the designation of the two words would not, for “*al-ṣārim*” names the sword by a specific characteristic, that it severs — that it can, or is intended to, sever. And in the instance when we are naming a sword “related to India”, “*al-sayf*” and “*al-muḥannad*” have the same denotation, but “*al-muḥannad*” has a more specific designation. The words (names) of Case One are called *mutarādīfah* (synonyms). In this second case, the words are *mutadākhilah*, i.e. the meaning of one, the more general “*al-sayf*”, ‘enters into’ the meaning of each of the other two, the ones with the more specific designation. By “enters into” Ghazali most probably means that “*al-sayf*” is used in the definition of “*al-ṣārim*” and of “*al-muḥannad*”. For Ghazali speaks of *al-ṣārim* and of *al-muḥannad* as swords with a difference².

It is essential for the understanding of Case Two and its later application, to treat the two words with the more specific designation not as referring simply to the characteristic which they specify, but as *names* for the (‘total’) object itself. The difference between these and “*al-sayf*” is that they name the same object by some specific characteristic. And if one were to consider the swords that sever, and the “Indianized” swords as sub-classes of the class of swords, then “*al-ṣārim*” and “*al-muḥannad*” would be the respective names of these subclasses. In this case the *tadākhul* of “*al-sayf*” in the meaning of the other two words is justified by the

(1) Here it is probably more likely that this names a sub-class of swords. It could even name a sub-class of swords that sever. It is noteworthy that the relation among the three words is in terms of *al-ṣārim* and *al-muḥannad* each being called *al-sayf* not the other way around. This could mean that *al-sayf* names the wider class, of which the others are sub-classes, but it could also be due to the fact that one identifies the more specific by the more general, regardless of any difference in extension.

(2) For another discussion of the relationship among these three words for sword see *Mi’yār* (pp. 49-50). Also, see the *Mi’yār* (pp. 46-52) for a fuller and more complex discussion of the general types of meaning relationships.

relation of class inclusion, and by the acceptance of the Aristotelian conception of definition as the statement of the immediately wider class plus the differentia of the sub-class.

Third; Case Three. Ghazali’s example for the third case is ‘Snow is white and cold’. Here we have one and the same thing which is named snow, being *described* (not named) as both white and cold. The meaning of “white” is different from that of “cold”, and each refers to a different quality in the object. What brings white and cold together is that they both inhere in the same locus or substratum. Thus one can say, ‘the white is the cold’, but only to mean that the locus is one, the thing described as white is also described as cold. There is no identity between white and cold, as there is in Case One, when the animal is called by the two synonyms “*al-layth*” and “*al-asad*”.

There is an ambiguity about the third case. The issue here could have been whether in saying ‘Snow is cold’ and ‘Snow is white’ one is expressing the identity between snow and cold, snow and white, i.e. the thing and its qualities. But then one would be told that here we have the relation of predication not of identity. For Indo-European languages one would say that the ‘is’ is that of predication. A real predicate merely inheres in its substratum, it is not identical with it.

But Ghazali is concerned with this case in a different way. Given that something like snow can have multiple characteristics, a kind of relation results among those characteristics themselves. Because they all have the same substratum one could use the form ‘*huwa huwa*’ (‘the cold is the white’) about the relationship of any two such characteristics. But upon analysis, as we have already seen, this can only be taken to mean that the thing cold is the thing white.

The importance of distinguishing these two aspects of predication (the relation of thing to its qualities, and the relation among the qualities themselves) is this. First, in discussing the way in which the name, naming, and the named could be related Ghazali rejects the model of predication of Case Three. The relation is not such that there is one thing, the named,

(snow, in the earlier example) of which two things can be asserted, the name and the naming — like white and cold (6 b). But the predication model according to which a thing has qualities that inhere in it but which are not identical with it, is accepted in talking about the relation between God and all attribute-names. Second, the two aspects in predication, the relation between predicate and thing, and predicate and predicate, are aspects under which some of the theological issues can be subsumed. The problem of whether the attributes of God are identical with God or not belongs under the relation between predicate and thing, while the whole discussion of derivation, synonymity, the equivocal and the possibility of reducing the number of attributes concerns the relationship of the predicates or predicate-words to one another.

With these three models for the interpretation of assertions of the form '*huwa huwa*', Ghazali now proceeds to the central question of this section: the relation among the name, the naming, and the named, and the examination of the three theses mentioned earlier. In summarizing Ghazali's discussion the following points can be made.

1. The "name", the "naming", and "the named" are different in meaning the one from the other. They are not synonyms, and therefore, unlike Case One, they do not have the relation of identity of perfect synonyms.

2. A certain name, say "tree", is not identical with the tree, the thing named, for there is an ontological difference between a linguistic and a non-linguistic entity.

3. Nor is the relation of the three words to be construed on the model of Case Two. For although they all derive from the same root, "naming" or "named" are not *names* with a difference, the way *al-ṣārīm* or *al-muḥannad* are each a *sayf* with a difference.

4. As we have already remarked in outlining Case Three, the relation of name, naming, and named is not of multiple predicates, name and naming, to the named.

None of the three senses of '*huwa huwa*' can help to explain the relation of the name, the naming, and the named. Assuming that these are the only senses, then none of the historical theses — as they stand — about the relation of these three have the chance of being correct insofar as they claim, at least in part, that any of the three can be said to be (*huwa huwa*) the other.

However, Ghazali believes that the view that the name is, or could be, the named can be interpreted in a way that would make it acceptable. Two modifications would be necessary. The first is to say that the *meaning* of the name is the same as the named¹. Such a change resorts to Ghazali's conceptualistic theory of meaning according to which a word can be said to name, or stand for, its meaning, or definition, which is in the mind, (as well as for the objective reality). Thus one can say the meaning is the named. Ghazali's way of stating this here (8 a) is less precise: if by a name we do not understand the thing named, the name could not be said to belong to it. The second modification, is that the name be the immediate class-name, the one given as an answer to the question: what is it? "Man" would be such a name, but "white", said of a man, would not. "Animal" does not give the immediate class or species to which the man belongs. Putting the two points together we can say that the meaning of "man" is what is named by that name. In this way one could say that the name is the named.

This can rescue the first thesis and one third of the third thesis. The second thesis — that the name is the same as the naming — is not discussed much by Ghazali. It is rejected in the course of the rejection of

(1) Al-Jurjānī in the opening lines of his commentary on al-'Ijī makes clear that the controversy was never whether the *ism* as the *word*, e.g. "*faras*", is or is not identical with the thing named, the horse, but whether the *madlūl* of the word is. And it is not the trivial possibility of the horse being identical with itself, but, rather, the question of what it is about the horse that the word "*faras*" denotes. If it denotes the horse "*min ḥaythu huwa*", then what "*faras*" means, what it denotes, and what it is a name of, are one and the same. This would be true of all class names. The real question becomes what kinds of names are there, and how do their functions differ. It is this that underlies the Third Thesis.

the first thesis, as originally stated, and no attempt is made to rescue it when he tries to rescue the other two theses¹. There remains the other two thirds of the third thesis: that the name could be other than the named, and, that it could be neither the same nor other than the named.

That the name could be other than the named is acceptable to Ghazali if by "name" one is referring to the linguistic entity. That is distinct from the two things it could name, the conceptual meaning, and the real thing. Could the thesis become tenable if one were talking about the meaning of a name; i.e. could the name as to its meaning be other than the named?

The *mutakallimūn* maintained that it could. Two considerations lead them to their position. First, they were talking about names derived from attributes, e.g. "knower" from knowledge, not about the names of species such as "man". To call man knower is to assert knowledge of man. Strictly then, they maintained, the reference of "knower" is to knowledge, unlike "man" which they admitted refers to the individual per se. If derived names do not refer to the essence of a being, then their meaning is necessarily other than that being, and the name is other than the named. Ghazali's answer is that the difference in reference between "man" and "knower" (or "creator" or "father") is in what they refer to, about a being, not in whether they refer or not. "Man" refers to the being per se, as to its essence. "Knower", "creator", "father" also refer to the man, but under the aspect specified. They refer to some X which knows or creates or is a father. We can infer that the X is a man, but in themselves those names do not refer to the man as such. However, this does not mean that they do not refer to the man at all; least of all that they *name* the attributes of knowledge, creating, and fatherhood, respectively. They affirm these of a man, but they name the man. Their denotational meaning is the same as the named.

(1) This is to be expected, for the Second Thesis was advocated by the Mu'tazilites, while the other two are within the orthodoxy that Ghazali usually defends, although not altogether uncritically.

The other consideration which according to Ghazali led the *mutakallimūn* to claim that the name could be other than the named is their refusal to consider relational attributes as descriptive accidents of substance. Knowledge, white, etc. can be, but not creator, or father. Ghazali finds this senseless, for relational attributes can be asserted and denied of entities just as non-relational ones, and they inform about them equally. Thus there is no reason to claim that names which express relational attributes have to be other than the named on the grounds that they cannot even be related to the named as descriptions.

As to the view that the name could be neither the same as the named nor other than it, Ghazali explains it by the example of the name "knower". Those who hold the view would want to say that "knower" and "man" said of someone are not the same; nor is the one (completely) other than the other, for one is asserted of the other. Ghazali assimilates this example to his Case Three and then finds it acceptable in the language of that case. The difference is established by the fact that "knower" and "man" have different meanings. The sameness, after the manner of Case Three, consists in the fact that the one who is called knower is the one who is called man. Thus one has a situation in which there is sameness in one respect, difference in another, or, a situation in which there is neither simply a sameness, nor simply a difference. But it is not a case when both sameness and difference are denied of some one respect which is what the wording of the thesis first suggests.

We have already noted the two aspects of attribution, the one concerning the relation between attributes and their locus, and the one concerning the relation of the attributes of some one substance to one another. The former aspect is of course the primary one since attribution is the affirming of attributes of some subject. It is also this aspect which provides the logical model for the way in which the unity of God can withstand the multiplicity of attributes. Insofar as this historical problem of the unity of God is not the central issue of the *Maqṣad*, it is not surprising to find Ghazali concentrate on the aspect of the relation of attributes (or attribute-Names) to one another. The three cases which give the

senses of '*huwa huwa*' are about the relation of attributes (or attribute-names) to one another. We have seen that Case Three is about the relation between white and cold, both of which are asserted of snow. Case Two is about the relation among three names for swords, and Case One about two names for lions, or two names for wine.

Case One is that of strict synonyms. But Ghazali rejects the possibility that any of the Names of God could be synonyms, for that would result in less than ninety-nine Names, and this is contrary to the Tradition. The implication is that the Tradition spoke of ninety-nine Names which are different in meaning, which have *ma'ānī mutabāyinah*. This a priori rejection of the possibility of synonyms among the Names is supported by Ghazali's own extensive explication of the different meanings of the ninety-nine Names (Part Two, Chapter One).

Case Two supplies the model for the relation among many groups of attributes the names for which are close in meaning (*mutaqāribah fi l-ma'nā*). Examples are: *al-kabīr*, *al-'aḥīm*; *al-khāliq*, *al-bāri*, *al-muṣawwir*; *al-ghaniyy*, *al-malik*. The designations of the words within each group overlap, but do not quite coincide like those of strict synonyms.

However, an important difference should be noted about the sword example of Case Two when it is applied to the theological names. In that example what groups together the three names for the sword is that they are class names for the same sort of object. And if the names with the more specific designation, *al-ṣārim* and *al-muḥannad*, are to be considered names of sub-classes of swords, they can still be grouped with *al-sayf* to give us three names for roughly the same kind of object. *Al-ṣārim* names a sword by its aspect as severing, *al-muḥannad* by its relation to India. In a similar manner we can speak of the Names *al-kabīr* and *al-'aḥīm* as naming God by the respective attributes of 'bigness' and 'greatness'. But these Names are neither class names nor sub-class names for the kind of being called Allah. And the relation between "*Allah*" and "*al-kabīr*", "*al-'aḥīm*" does not correspond to the relation between "*al-sayf*" and "*al-ṣārim*", "*al-muḥannad*". "*Allah*" does not 'enter in' the meaning of

'*al-kabīr*' or "*al-'aḥīm*". For although the latter two name God under an aspect, or by a specific aspect, they do not mean what "*Allah*" means plus a difference. The analogy with the sword example would have been closer if we had a general name for God's majesty, the way *al-sayf* is a general name for swords. Then the two Names mentioned can be related to that name as more specific names for God under that relatively general aspect. There would still be the difference that the general name for God's majesty is a name for God by some specific aspect - of which *al-kabīr* and *al-'aḥīm* are further specifications - not a general name for God.

The reason for all this is not difficult to see. Swords and other things have names that give their species. Each such name can be used as answer to the question: 'what is this X?'. This means, in the classical tradition, that the names can be expanded into real definitions that describe essentially. But God has no such name. For Ghazali, God belongs to no class, and no name can describe Him essentially. Therefore God can have no name which 'enters into' the meanings of those other Names that name Him by one or another specific attribute. "*Allah*" is a *proper* name, indeed the most special of all the Names¹. It is used to denote the very (and 'total') being of God, not merely God under some aspect (i.e. as creator, knower, etc.). Nonetheless, it is like "*Zayd*" used about Zayd, not like "man" used about Zayd. God has no other name in the meaning of which the Name *Allah* would 'enter', if only because as a proper name, "*allah*" has no designation to begin with².

To be sure there are Names that denote God in His Essence (*dhāt*), as distinguished from 'lesser' aspects of His being, such as His Attributes or His Acts. But according to Ghazali, even these are not general class names that describe God essentially. They are descriptive names of the

(1) One does not say that "*Allāh*" is a name of The Knower, The Real, The Forbearing, etc..., but one does say that these are names of Allah (25 a).

(2) In spite of Ghazali's distinction between a descriptive name and a proper name, he speaks of the Name "*Allāh*" as having a meaning (designation) (25 a). He must mean that the etymology of the word has meaning. However, as a proper name it is not used to express any meaning.

dhāt, but not of the *māhiyyat al-dhāt* (8 a). Unlike the proper name *Allah*, these names do say something about God, but what they say is negative. "*Al-haqq*" can be explained in terms of the idea of necessary existence which essentially says that God is above being caused, and "*al-quddūs*" means that God is above any description. Thus not even the Names that refer to God's Essence are general descriptive names of His Essence. They are ways of naming God by some specific (negative) characteristic of His Essence. In fact one can say of all the Names of God (other than "*Allah*") that they name Him by some specific characteristic, be it relational or non-relational, positive or negative. It follows then that when some Names are grouped together because they are close in meaning (e.g. *al-kabīr*, *al-'aḍīm*), their designations can be said to overlap by virtue of their having as a common denotation God under a characteristic (majesty). This characteristic is specific in that its denotation is short of the generic nature of God, unlike "sword" for the sword and "man" for man. But it may be considered general relative to the two more specific ways in which God as majestic may be named.

There is one semantical classification which Ghazali considers, but not as one of his three cases. It is an additional type because it is not involved in the assertion '*huwa huwa*'. *Al-ism al-mushtarak* is the case of one word having two or more meanings. Or, following the literal meaning of the Arabic, one can speak of two or more meanings which share one word. In Ghazali's discussion of the Names this is applied in two ways, one of which becomes the basis for the religious-ethical goal which is the "final aim" of the explication of the Names.

The first application is a straightforward case of what Aristotle called the equivocal (Part one, Book Three). For example, "*al-mu'min*" can mean the one who believes, or the one who makes things secure. Ghazali decides that each of the names of God must have only one meaning. This reminds us of his decision that each must have at least one distinct meaning, by which he ruled out synonymy. Of the meanings mentioned for "*al-mu'min*" the right one to use in talking about God is "the one who makes things secure."

The second application of the idea of one word with two meanings involves us in a very special context. Most of the Names we use about God are actually words used in talking about humans. But if God is unlike anything, the words applied to Him and to man cannot have the same meaning. We can still speak of one word shared by two meanings, but it is no longer the straightforward case of equivocation.

Part of the difficulty in finding a correct semantical name depends on the way Ghazali construes the difference between the meaning of each of those shared words. Here one finds in Ghazali more than one explanation of that difference.

One finds the extreme position that the difference is complete, so that the only common thing is the physical character of the shared words¹ (20 a). This approaches the case of homonyms. But it differs from the typical case of homonyms, because the community of physical character is not accidental. The word "knower" applied to God is the same word — the same as to (original) meaning — that applies to man. As a matter of fact it is used about God precisely for that reason, because it is the word which in the human context means what "knower" ordinarily means. But for philosophical reasons — the uniqueness of God — Ghazali says that as it applies to God it must have a completely different meaning. However, the advantage of using the same word in the two contexts is that this permits man to understand the word used in the divine context on the analogy of its meaning in the human, even though, by this interpretation, there is no actual analogy at all.

This homonymous-type interpretation of the difference in the meanings of some one word used in the divine and human contexts is not the only account to be found in Ghazali. A less than complete difference is also proposed². Say the shared word is "knower", then the divine

(1) One finds a strong version of this elsewhere; for example, see my *Ghazali's Unique Unknowable God*, p. 18, point number three, and n. 2 on the same page.

(2) That Ghazali held both is one version of the seeming contradiction between the view that God is above any human characterization and that God may be so characterized. For the view that God may be characterized analogically, the less than

and human instances of this word are not only alike in physical character, but their meanings overlap. The words are used analogically. The meanings are not the same, for God and man are still sufficiently different. God's knowledge is more perfect in its extent and its mode of operation. (39 a,f) This is a kind of difference that is sometimes brought out by changing the form of a word to indicate the perfected difference in the divine case. For example, the form "*al-rahmān*" is reserved for God alone, to express the unique and perfect ways in which God manifests His *rahmah*. In net effect, we are to understand the same sort of difference obtaining even in those cases - which are most of the cases - where the same word form is used for both God and man. This gives a specific difference in designation within a broader analogical sameness. But this does not give us an instance of Case Two. Ghazali would not have subsumed *al-asmā'* *al-mushtarakah* under *al-asmā'* *al-mutadākhilah* of Case Two. For the special feature of Case Two that provokes the assertion '*huwa huwa*' is the sameness of the denotation of two different words close in meaning. In the current instance we have the same word with two different denotations, the human and the divine, or, a word used in two different types of contexts.

One final word about this *ishtirāk* in names between the divine and human contexts. It becomes the basis for, and facilitates the statement of the final aim in the explication of the Names of God. If God can be called by such and such names, and man can be called by the same names, and if names are attributive¹, then one can depict for man the ideal

complete difference view, is a sophisticated version of the more general belief that some human characterization is applicable to God. (See SHEHADI, *op. cit.*, p. 15, n. 2). At least a small residue of similarity will have to be assumed in any analogical interpretation, although it is the differences that are usually pointed out. At any rate it does not seem necessary to have to decide whether Ghazali held one view or the other, for he held both. And this should be part of the picture, in any discussion of seeming contradictions in his theology of attribution. In my *Ghazali's Unique Unknowable God* I selected the God above any characterization as Ghazali's actual position.

(1) See note I, p. xxix above.

character of God in terms familiar to him¹. Then man can be enjoined to emulate that character. In the case of those Names that apply to God alone such as *al-ḥaqq*, *al-quddūs*, *al-rahmān*, then one can tell man the metaphorical sense in which he can acquire the character which these names express². In either case it is this *qurb*, becoming like God, which in the end is what Ghazali aims for in the writing of the *Maqṣad*. Indeed, its point by point exemplification is the substance of the book.

(1) This holds regardless of whether the interpretation of the words used about God is that they are completely different in meaning or are used analogically. For what is sufficient for man's religious life is that he be given to understand them in his terms. Surely this is the only way in which he can apply them in his life. And this is possible under either interpretation.

(2) For Ghazali's remarks on how these can become applied in man's life see under *al-ḥaqq* (62 a, f), *al-quddūs* (28 b, f), and *al-rahmān* (26 a, f).

ABBREVIATIONS USED IN EDITING THE TEXT

1. General

ag.	agree (s) with
om.	omitted, omits, omission
mar.	margin
corr.	correction, corrected
m.t.	main text
er.	erased, erasure
incl.	including
ref.	refers to
unc.	unclear
ins.	instead of
pref.	preferred
n.t.	could not be traced

2. For Qur'ān and Hadīth References

S	Sūrah
Dā.	Abū Dāwūd
Bukh.	Bukhārī
Ḥan.	Ibn Ḥanbal
Māj.	Ibn Mājjah
Mus.	Muslim
Su.	Suyūṭī
Tir.	Tirmidhī

3. Printed Texts and Incomplete Mss*

G	Garrett Collection, No. 1891
M	Michigan, No. 247
A	'Alāmiyyah, (no date)
Az	Azhariyyah, 1961
S	Sa'ādah Press, 1324 A.H. (1906 A.D.)
Tq	Taqaddum Press 1322 A.H. (1904 A.D.)

* For the list of abbreviated references to the main mss, see pp. xvi-xvii above.

BIBLIOGRAPHY

WORKS CITED IN THE INTRODUCTION.

I. Articles.

1. HOURANI, G., "The Chronology of Ghazali's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, 79, 1959, pp. 225-233.
2. WAIT, W. M., "The Authenticity of Works Attributed to al-Ghazālī, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1952, pp. 24-45.
3. GARDET, L., "Al-asmā' al-ḥusnā", *Encyclopedia of Islam*, New Edition, Brill-Luzac, 1960. pp. 714-717.

II. Books.

A. Printed Editions of the *Maqṣad*:

(All bear as title: *al-Maṣṣad al-asmā' sharḥ asmā' allāh al-ḥusnā*).

1. Cairo, Taqaddum Press, First Edition, 1904 (1322 A.H.).
2. Cairo, Sa'ādah Press, Second Edition, 1906 (1324 A.H.).
3. Cairo, Sharqiyyah Press, Second Edition, 1906.
4. Cairo, al-Maktabah al-'Alāmiyyah, (no date).
5. Cairo, al-Maktabah al-Azhariyyah, 1961.

B. Other Works by Ghazali:

1. *Al-Arba'in fī uṣūl al-dīn*, Cairo, 1925.
2. *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, 1928 (1346 A.H.), 4 vols. (cited for the book *al-Mughnī 'an ḥaml al-asfār* by 'Abd al-Raḥīm b. al-Ḥusayn al-'Irāqī which appears in the lower half of the pages of the *Iḥyā'* edition).
3. *Al-Iqtīṣād fī l-I'tiqād*, eds. I. Chubukchu and H. Atay, Ankara, 1962.
4. *Mishkāt al-anwār*, ed. A. 'Afīfī, Cairo, 1964.
5. *Al-Munqidh min al-ḍalāl*, ed. S. Ṣalībā and K. 'Ayyād, Beirut, 1967.
6. *Al-Munqidh min al-ḍalāl*, ed. A. Maḥmūd, Cairo, 1964.
7. *Tahāfut al-Falāsifah*, ed. S. Dunyā, Cairo, 1947.

C. On the Divine Names:

1. AL-'IJĪ, 'Aḍud al-Dīn, *al-Mawāqif* (the seventh *maṣṣad* of the fifth *mawqif*) with the commentary of al-Jurjānī, ed by Badr al-Dīn al-Ḥalabī, Cairo 1907.
2. AL-BAQILLĀNĪ, *Kitāb al-tamhīd*, ed. by R. McCarthy, Beyrouth, 1957.

3. AL-BAYHAQĪ, *Kitāb al-asmā' wa l-ṣifāt* (published with *Furqān al-Qur'ān* of al-'Azzāmī), Cairo, 1939.
 4. AL-IṢFAHĀNĪ, Muḥammad Taqī al-Dīn *Kāshif al-asmā' fī sharḥ al-asmā' al-ḥusnā*, Teheran, 1879.
 5. AL-QUSHAYRĪ, *al-Taḥbīr fī al-tadhkīr*, ed. by Ibrāhīm Basyūnī, Cairo, 1968.
 6. AL-RĀZĪ, *Lawāmi' al-bayyināt*, ed. by Badr al-Dīn al-Ḥalabī, Cairo, 1905.
 7. SĀLIM, 'Abd al-Maqṣūd, *Fī malakūt Allāh*, Cairo, 1967.
- D. Manuscript Catalogues:
1. AHLWARDT, W., *Verzeichniss der Arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1899 (vol. 8).
 2. BROCKELMANN, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1937 (Supplementband I).
 3. DERENBOURG, H., *Les manuscrites arabes de l'Escorial*, Paris, 1884 (vol. I).
 4. ELLIS & EDWARDS, *A Descriptive List of Arabic Manuscripts at the British Museum*, London, 1912.
 5. HITTĪ, FARIS & 'ABD AL-MALIK, *The Garrett Collection*, Princeton University Press, 1938.
 6. MACH, Rudolph (a descriptive catalogue of Arabic mss at Princeton, as yet unpublished).
 7. WORRELL, A. H., *Catalogue of Oriental Manuscripts in the Library of the University of Michigan*, Ann Arbor, 1925 (Typescript).
- E. Other:
1. ALLARD, Michel, *Le problème des attributs divins*, Beyrouth, 1965.
 2. AL-ASH'ARĪ, *al-Idānah 'an Uṣūl al-diyānah*, Cairo, 1929.
 3. AL-ASH'ARĪ, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, Cairo, 1950-1954.
 4. BOUYGES, M., *Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazālī*, Beyrouth, 1959.
 5. MELKIE, Selma, *Exposition of the Most Exalted Meanings of the Most Beautiful Names of Allah*, M. A. Thesis submitted to the Faculty of the Kennedy School of Missions, Hartford Seminary Foundation, May, 1943 (A translation of the Names-Section).
 6. SHEHADI, F., *Ghazali's Unique Unknowable God*, Leiden, 1964.

انجرت المطبعة الكاثوليكية في بيروت
طبع هذا الكتاب في العاشر من شهر
تشرين الثاني سنة ١٩٧١

ظ

الظاهر (الامور الظاهرة) ١٣٧ ، ١٤٧ ، ١٥٧ ، ١٦٩ ، ١٧٣

ع

العدم (الإعدام ، عدم ، معلوم) ٧٤ ، ٧٩ ، ١١٩ ، ١٣٤ ، ١٣٨ ، ١٤٩ ، ١٥٧ ، ١٦١ ، ١٦٤
العرض (الأعراض) ١٦٩ ، ١٤٣ ، ٢٨
العقل ٤٠ ، ٤٦ ، ١٠٨ ، ١١٦ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٨ ، ١٤٧ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٩٢ ، ١٧٣

العلّة (المعلول) ١١٦ ، ٥٠

العلم (المعلوم) ١٨ ، ١٩ ، ٢٦ ، ٤٤ ، ٥٦ ، ٧٦ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٣٠ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٤٥ ، ١٥٩ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٧

— علم تصديقي ١٧
العوام ١٠٦ ، ١١٧ ، العامي ٤٢ ، ١٢٤ ، ١٥٧

ف

فاعل ٢٣ ، ٢٤ ، ١٢٥
فعل (في النحو) ١٩ ، ٢٠
فناء ١٣٩

ق

القرب (قرب) ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٥٥ ، ٧١ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٨٩ ، ٩٣ ، ١٤٥
قضية ١٧
القيامة (يوم القيامة) ٩٤ ، ١٣٧ ، ١٤٥ ، ١٥٤

ك

كثرة ١٣ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ١٧٧
— كثرة الاسم ٢٥
الكلام (كلامية) ١٧ ، ٤٣

ل

اللاهوت ١٦٧
اللفظ (لفظ ، الألفاظ) ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٩
(الليث هو الأسد) ٢١ ، ٢٤ ، ٣٧

م

'ما هو ؟' ٢٢ ، ٢٦ ، ٤٩ ، ٥٠
الماهية ٢٦ ، ٢٧ ، ٤٧ ، ٥٠
مستغرق (الهم ، القلب) ١٠٥ ، ١٢٥ ، ١٦٦ ، ١٦٩
مشابهة (تشبيه) ٤٦ ، ٤٧ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ١٣١ ، ١٤٤ ، ١٦٣
المشاهدة (مشاهدات) ٤٣ ، ١٣٤ ، ١٧٠
المعرفة ٤٣ ، ٤٤ ، ٥٠ ، ٥٥ ، ٩٣ ، ١٠٨ ، ١٢٣ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٧ ، ١٤٩ ، ١٥٧ ، ١٦١ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٧٦ ، ١٨٢ ، ١٩٥

مفهوم (الشيء ، مفهومات) ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٣٨ ، ٣٤
المكاشفة (مكاشفات) ٤٣ ، ٩٠ ، ١٦٢
الملائكة (ملائكة ، الملك) ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٧١ ، ٨٣

— الواجب الوجود (الموجود بذاته) ٤٧ ، ٥٠ ، ١١٨ ، ١٣٧ ، ١٤٧ ، ١٥٩ ، ١٧٢
الموجودات ٤٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٥٢ ، ١٥٨ ، ١٧٣ ، ١٧٦ ، ١٧٧

— الوجود في الاعيان ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٨٣ ، ١٣٨

— الوجود في الأذهان ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٨٣ ، ١٣٨

— الوجود في اللسان ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٨٣ ، ١٣٨

— الإيجاد ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٩ ، ١٤٢ ، ١٥٩ ، ١٨٥ ، ١٨٧

وحدة (واحدة) ١٣ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٣٥
— وحدة الموضوع ٢٢ ؛ (إتحاد المحل ٢٤) .

الوصول (وصول) ١٣٦ ، ١٦٩ ، ١٧٠
— الوصول اليه ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٨

— واصل ١٦٢
الوضع ٢١ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٣٣ ، ٣٥ ، ٤٠ ، ١٩٣

— الوضع الأول ، الوضع الثاني ١٩ ، ٢٠

ي

اليقين (يقين) ٤٣ ، ١٤٨ ، ١٧٧

٩٤ ، ١١٦ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٤٢ ، ١٥٧ ، ١٥٦
مماثلة (مثله) ٤٦ ، ٤٧
'من هو ؟' ٢٢ ، ٢٦
'المهتد هو السيف' ٢٢ ، ٢٤ ، ٣٧

ن

الناسوت ١٦٧
النبات ٨٣ ، ٨٤ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٢ ، ١٥٥
النبوة (نبي ، النبي) ٥٣ ، ١١٣ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٥٩ ، ١٨٥ ، ١٨٧

هـ

'هو غيره' (الغيرية) ١٧ ، ١٨ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٢٩ ، ٣٠
'هو هو' ١٧ ، ١٨ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ١٦٣ ، ١٦٥ ، ١٦٦
الهوية ١٥٠

و

الوجود (موجود ، الموجود) ١٧ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٥٨ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٧ ، ٧٩

- الصفات السبع ٤٧ ، ١٧٥ ، ١٨٨ ،
سبع صفات ١٣ ، ١٧٢
— صفاته (وصفه ، صفات الإلهية ،
الربوبية) ١١ ، ١٤ ، ١٧ ، ٥٢ ،
١٤٩ ، ١٤٣ ، ٧٠ ، ٦٤ ، ٥٥ ، ٥٤
١٥٨ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٩ ،
١٨٨ ، ١٩٢ ، ١٩٥
— معرفته (وعدم معرفته) ١١ ، ١٢ ،
٤٧ — ٥٩ ، ٧٨ ، ٩٣ ، ١١٣ ،
١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٨ ، ١٤٧ ، ١٥٨ ،
١٦٩
— منزّه ٦٦ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٩٧ ، ١١٧ ،
١٣٢ ، ١٦٤
الإنس (الإنسان) ١٩ ، ٢٩ ، ٤٣ ، ٤٤ ،
٤٥ ، ٤٧ ، ٥٤ ، ٧٣ ، ٨٢ ، ١٠٦ ،
١١٦ ، ١١٨ ، ١٢٠ ، ١٣٤ ، ١٤٢ ،
١٥٠ ، ١٥٦ ، ١٥٧
الإنشاء (النشأة) ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ،
١٣٦
ب
الباطل (باطل) ٦٥ ، ٩١ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ،
١٣٩
الباطن (الأمور الباطنة) ٣٩ ، ٩٧ ، ١١٢ ،
١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، ١٤٧ ،
١٦٩
البصيرة ٩٣ ، ١٢٦
البهيمه (البهائم) ٤٢ ، ٤٥ ، ٧٣ ، ١١٦ ،
١١٧ ، ١٤٢
(الحيوانات) ٨٣ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ،
١٢٢ (١٥٥)
ت
التخصيص ١٤ ، ٣٩
- التحلي ٤٣
التخلّق (أخلاق) ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ١٦٢
التداخل (التداخل) ٢٢ ، ٢٤
الترادف (المرادفة ، المترادف) ١٣ ، ١٧ ،
٢١ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٣٦ — ٣٨ ، ٤٠ ،
١٢٣ ، ١٧٢ ، ١٧٤
الترتيب ١٠٦ ، ١٠٩ ، ١١١ ، ١١٥ ،
١١٨ ، ١٤٦ ، ١٤٧
التسعة والتسعين ١٣ ، ١٤ ، ٣٤ ، ٣٦ ،
٣٨ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ١٦٢ ، ١٨١ ،
١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ،
١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠
التعيين ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٣
التقدير (المقدور) ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٩٩ ،
١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٤٥
التقليد ٤٣
التوبة ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٨١
التوحيد ٣٦ ، ١٦١ ؛ كلمة التوحيد ٧٥
التوقيف ١٤ ، ٣٠ ، ٧٦ ، ١٨١ ، ١٩٢ ،
١٩٥
ث
(الثلج ابيض بارد) ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٩
ج
الجدل (جدلية) ١٧ ، ٤٣
الجمادات (الجماد) ١٥٦ ، ١٥٧
الجاهير ١٢ ، ٨٨
الجنة ٣٤ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٦٣ ، ٨٧ ، ٨٨ ،
٨٩ ، ١١٤ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ، ١٣٤ ،
١٦٢ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٩١
الجواهر (الجواهر) ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٦٩
ح
حرف (في النحو) ١٩ ، ٢٠

- الحسّ (الحواسّ ، الحسية ، المحسوسات)
٤٥ ، ٤٦ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٥ ، ٩٤ ،
٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٦ ، ١١٥ ، ١١٦ ،
١١٧ ، ١٣٥ ، ١٤٧ ، ١٤٩ ، ١٦٧ ،
١٧٣
حقّ (عكس الباطل) ١٢ ، ١٧ ، ٣٠ ،
٩١ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩
الحلول ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٨ ، ١٦٩
خ
(الخمر هي العقار) ٢١
الخواصّ ١١٧
خيال (خيالنا ، التخيّلات) ١٨ ، ٤٦ ،
٧١ ، ٩٤ ، ١٤٧
الخير ٦٥ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ١١٢ ، ١٣٢ ،
١٤٤ ، ١٥٢ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٧٦
د
الدلالة (المدلول) ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ،
٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٠
الدنيا ٥٤ ، ٨٥ ، ١٠٢ ، ١٠٨ ، ١٥١ ،
— الدنيا والآخرة ٤٨ ، ٥٦ ، ٦٥ ،
٧٩ ، ١٥٥
ذ
الذات (ذات) ١٣ ، ١٧ ، ٢٦ ، ٢٧ ،
٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ١١٨ ،
١٢٦ ، ١٣٩ ، ١٤٣ ، ١٥٥ ، ١٦٠ ،
١٦٥ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ،
١٨٢
— حقيقة الذات ٢٦ ، ٤٩ ، ٥٦
ر
الروح ١٣٥
- من
السبب (سبب ، أسباب) ٩٨ ، ١٠٠ ،
١٠٣ ، ١٠٩ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٢٩ ،
١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٧٦
ش
الشرّ (شرّ) ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ١١٢ ،
١٥٧ ، ١٥٦
الشرع (شرعي) ٢٩ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٦ ،
١٩٢ ، ١٩٤ ، ١٩٥
الشهوة (الشهوات) ٤٤ ، ٥٠ ، ٧١ ، ٧٩ ،
٨٦ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧
— الشهوة والغضب ٤٥ ، ٤٦ ، ٧٠ ،
٧٣ ، ٧٤ ، ١٠٨ ، ١١٦ ، ١٢٣ ،
١٦١
الشوق (شوق) ٤٣ ، ٤٤
الشیطان ٨٦ ، ١٢٣ ، ١٢٨ ، ١٤١ ،
١٥٧
ص
(الصارم هو السيف) ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤
الصراف المستقيم ١٤٦ ، ١٥٨
صفة (وصف ، الأوصاف ، صفات) ١٧ ،
١٨ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٢ ، ٣٤ ،
٤٣ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٥٠ ، ٧١ ، ٧٢ ،
١٤٨ ، ١٦٠ ، ١٦٨ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ،
١٧٤ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥
— موصوف ١٧ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٧ ،
٢٨ ، ١٩٢
الصورة (صورة ، الصور) ١٨ ، ٢٠ ، ٨٠ ،
٨٢ ، ٩٧ ، ١٢٦ ، ١٤٨ ، ١٦٦ ،
١٦٧

٢ - فهرس الأعلام
المذكورة في النص

- أ
أبو بكر الصديق (ابن أبي قحافة) ٢٤ ، ٤٨ ، ٥٤ ، ١٩٢
أبو علي الفارمدي ١٦٢
أبو عيسى الترمذي ١٨٩
أبو هريرة ٣٦ ، ٦٣ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٩ ، ١٩٠
أبو يزيد (البسطامي) ١٦٦ ، ١٦٧
الأشعري (أبو حسن) ١٩٢
الأصم ، حاتم ٩٠
الأنبياء ٤٢ ، ٤٤ ، ٥٥ ، ٧١ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ١١٣ ، ١١٨ ، ١٣٦ ، ١٤١ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٥٨ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٨٢ ، ١٨٧ ، ١٨٨
أهل السنة ١٣ ، ١٧٢ ، ١٨٨
الأولياء ٥٥ ، ٩١ ، ٩٥ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٥ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٧
ب
بن برخيا ، آصف ١٨٧
بن حزم ، علي ١٩٠
بن عمران ، موسى ٧٩
اليهقي ، أحمد ١٨٩
ج
الجلديون ٣٢
الجنيد ٤٧
- ذ
ذو النون ٤٨
ش
الشافعي ٣٩ ، ٥٥
ص
الصوفية ، أهل التصوف ١٣٩ ، ١٦٢ ، ١٦٥ ، ١٧٠
ع
العلماء ٤٢ ، ٤٤ ، ٧١ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ١٠٦ ، ١١٣ ، ١٣٦ ، ١٤٦ ، ١٥٨ ، ١٨٢
عيسى (المسيح) ٨٦ ، ٩٧ ، ١٦٦
ف
الفلاسفة ١٣ ، ١٧٥
م
المتكلمون (أهل الكلام) ٢٨ ، ١٣٩
محمد (النبي) ، سيد البشر ، رسول الله (ورود الذكر لشخصه وليس لأقواله) ١١ ، ٧٨ ، ١١٨ ، ١٤١ ، ١٧٥ ، ١٨٥ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٣ ، ١٩٤
الزني ٥٥
المسلمون ٧٤
المعتزلة ١٣ ، ١٧٥
المقرئين ٤٢ ، ٤٣ ، ٨٩ ، ٩٤ ، ١٣٣
التصاري ١٦٦ ، ١٦٧

٣ - فهرس الكتب
المذكورة في النص

إحياء علوم الدين : كتاب الشكر ١١٥ ، كتاب المحبة ١٢٧ ، كتاب التوكل ١٦١
تهافت الفلاسفة : (كتاب التهافت) ، ١٧٧

٤ - فهرس العبارات
الواردة في النص

- أ
الإتحاد ١٦٢-١٦٩
- إتحاد الحقيقة ٢٥
- إتحاد المخل ٢٤
الإحصاء ١١ ، ١٤ ، ٣٤ ، ٥٤ ، ٦٣ ، ٦٦ ، ١١٥ ، ١٤١ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١
الإسم (المسمى ، التسمية) ١٣ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٠-٣٥ ، ١٩٣
- حد الإسم ١٨ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٣٠ ، ٣٥ ، ١٩٢
- إسم (في النحو) ١٩ ، ٢٠
- أسماء الأنواع ٢٥
الأرض والسموات ٥٤ ، ٨١ ، ٨٤ ، ٩٨ ، ١٠١ ، ١٠٧ ، ١١٣ ، ١١٩ ، ١٢٢ ، ١٢٤ ، ١٤٩ ، ١٥٨ ، ١٦٣ ، ١٧٠
- ملكوت السموات والأرض ٤٦ ، ٥٥ ، ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١٢١ ، ١٣٩
الأزل (أزل) ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٥٩
الإشتراك (مشاركة ، المشترك) ١٣ ، ٢١ ، ٣٩ ، ٤١ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٨٤ ، ١٦٣
الإشتقاق (مشتق) ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ١٠٨ ، ١٢٢ ، ١٨٢
الأصنام ٣٢
الإضافة (إضافة ، مضاف) ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٣٩ ، ٥٠ ، ١٤٣ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٥
الله
- أسماء الله (الأسماء الحسنى) ٦٣ ، ٦٤-١٦٢
- أفعاله (فعله) ٣٢ ، ٥٨ ، ٩٣ ، ١٠٥ ، ١٠٨ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١٢٢ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٤٢ ، ١٥٨ ، ١٧٢ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٨٢ ، ١٩٥
- ذاته ٣١ ، ٧٠ ، ٧٩ ، ١٤٤ ، ١٥٢ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٧٦ ، ١٧٧
- صفات أفعاله ٣١ ، ٨١ ، ١٤٦ ، ١٧٤

ش

الشكور ٦٣ ، ٦٤ ، ٨٤ ، ١١٤-١١٥ ،
١٨١
الشهيد ٦٣ ، ١٣٧ ، ١٧٣

ص

الصبور ٦٣ ، ٦٤ ، ٨٤ ، ١٦١-١٦٢ ،
١٩٦
الصمد ٦٣ ، ١٤٤

ض

الضار ٦٣ ، ١٥٦-١٥٧

ظ

الظاهر ٣٩ ، ٦٣ ، ١٤٧-١٥٠ ، ١٧٣

ع

العدل ٦٣ ، ١٠٥-١٠٩ ، ١٧٤
العزيز ٦٣ ، ٧٧-٧٨ ، ١٧٣
الغفور ٦٣ ، ١٥١-١٥٢
العلي ٦٣ ، ١١٨-١١٥ ، ١٥٣ ، ١٧٣
العليم ٣٤ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٦٤ ، ٩٢-٩٣ ،
١٢٨ ، ١٣٧ ، ١٤٤ ، ١٧٣
العظيم ١٣ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٦٣ ، ١١٢-١١٤ ،
١١٩ ، ١٢٦ ، ١٧٢

غ

الغفار ٣٧ ، ٦٣ ، ٨٥-٨٦
الغفور ٦٣ ، ١١٤ ، ١٥١
الغني ٣٧ ، ٦٣ ، ١٥٥-١٥٦ ، ١٧٢

ف

الفتاح ٦٣ ، ٩١-٩٢ ، ١٧٤

ق

القابض ٦٣ ، ٩٣-٩٤ ، ١٧٤

القادر ٣٢ ، ٣٦ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ١٢٣ ،
١٤٥ ، ١٥٢ ، ١٧٣
القدوس ٣٤ ، ٦٣ ، ٧١-٧٣ ، ١٧٢
القيوم ٦٣ ، ٨٧-٨٦ ، ١٧٣ ، ١٨١
القوي ٦٣ ، ١٤٠ ، ١٧٣
القيوم ٦٣ ، ١٤٣

ك

الكبير ١٣ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٦٣ ، ١١٨-١١٩ ،
١٢٦
الكريم ٦٣ ، ١٢٨-١٢٧ ، ١٣٣ ، ١٧٤

ل

اللطيف ٦٣ ، ١٠٩-١١١ ، ١٧٤

م

الماجد ٦٣ ، ١٤٤
مالك الملك ٦٣ ، ١٥٢
المانع ٦٣ ، ١٥٦ ، ١٧٤
المبدئ ٦٣ ، ١٤٢
المتعالي ٦٣ ، ١٥٣
المتكبر ٦٣ ، ٧٩
المتين ٦٣ ، ١٤٠ ، ١٧٤
المحيب ٦٣ ، ١٢٩
المحيي ٦٣ ، ١٣٣ ، ١٤٤ ، ١٧٤
المحصي ٦٣ ، ١٤١-١٤٢ ، ١٧٣
المحيي ٦٣ ، ١٤٢ ، ١٧٣
المدبر ٦٣ ، ٧٦ ، ٩٥ ، ١٧٤
المصور ٣١ ، ٦٣ ، ٧٩-٨٤ ، ١٨٤
المعز ٦٣ ، ٧٦ ، ٩٥ ، ١٧٤
المعيد ٦٣ ، ١٤٢
المغي ٦٣ ، ١٥٥-١٥٦ ، ١٧٤
المقتدر ٣٦ ، ٦٣ ، ١٤٥ ، ١٧٣
المستط ٦٣ ، ١٥٣-١٥٤ ، ١٧٤

أ

المادي ٦٣ ، ١٥٨ ، ١٧٤ ، ١٨١

و

الواجد ٦٣ ، ١٤٣
الواحد ٣٦ ، ٦٣ ، ١٤٤ ، ١٨١ ،
(الأحد ٣٦ ، ٦٣ ، ١٧٢ ، ١٨١)
الوارث ٦٣ ، ١٦٠-١٦١
الواسع ٦٣ ، ١٢٩-١٣٠
الوالي ٦٣ ، ١٥٣ ، ١٧٤
الودود ٦٣ ، ١٣٢-١٣٣ ، ١٧٤
الوكيل ٦٣ ، ١٤٠
الولي ٦٣ ، ١٤٠-١٤١
الوهاب ٣١ ، ٦٣ ، ٨٧-٩٠ ، ١٣٣ ، ١٧٤

المقدم ٦٣ ، ١٤٥-١٤٦ ، ١٧٤
المقيت ٦٣ ، ١٢٣ ، ١٧٤
الملك ٣٧ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٧٠-٧١ ، ١٧٣ ،
١٨١

المميت ٦٣ ، ١٤٢ ، ١٧٣
المنتقم ٦٣ ، ١٥١ ، ١٧٤
المهيمن ٤٠ ، ٦٣ ، ٧٧-٧٦
المؤخر ٦٣ ، ١٤٥-١٤٦ ، ١٧٤
المؤمن ٣٩ ، ٤٠ ، ٦٣ ، ٧٤-٧٦

ن

النافع ٦٣ ، ١٥٦-١٥٧
النور ٦٣ ، ١٥٨-١٥٧ ، ١٨١

١ - فهرس أسماء الله
المذكورة في النص

الحق ٦٣ ، ١٣٧-١٣٩ ، ١٧٢
الحكم ٦٣ ، ٩٨-١٠٥
الحكيم ٦٣ ، ١٣٠-١٣٢ ، ١٧٣
الحليم ٦٣ ، ٦٤ ، ١١٢ ، ١٩٦
الحميد ٦٣ ، ١٤١
الحي ٦٣ ، ١٤٢ ، ١٧٣

خ
الخافض ٦٣ ، ٧٦ ، ٩٤-٩٥ ، ١٧٤
الخالق ٣١ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٦٣ ، ٧٩-٨٤ ،
١٣٩ ، ١٧٤
الخبير ٣٧ ، ٦٣ ، ١١٢ ، ١٣٧ ، ١٧٣

ذ
ذو الجلال والإكرام ٦٣ ، ١٥٢-١٥٣

ر
الرافع ٦٣ ، ٧٦ ، ٩٤-٩٥ ، ١٧٤
الرحمن ٦٣ ، ٦٥-٧٠ ، ١٧٤
الرحيم ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥-٧٠ ، ١٣٢ ،
١٥٢ ، ١٧٤ ، ١٩٦
الرزاق ٦٣ ، ٩٠-٩١ ، ١٢٣ ، ١٧٤
الرشيد ٦٣ ، ١٦١
الرقيب ٦٣ ، ٤٠ ، ١٢٨
الرووف ٦٣ ، ١٥٢ ، ١٧٤

س
السلام ٤٠ ، ٦٣ ، ٧٣-٧٤ ، ١٧٢
السميع ٦٣ ، ٩٦ ، ١٧٣

أ

الله ٦٣ ، ٦٤-٦٥ ، ١٧٢ ، ١٨٧
الآخر ٦٣ ، ١٤٦-١٤٧ ، ١٧٣
الأول ٦٣ ، ١٤٦-١٤٧ ، ١٧٣

ب

البارئ ٣٢ ، ٣٦ ، ٦٣ ، ٧٩-٨٤ ، ١٣٩ ، ١٧٤
الباسط ٦٣ ، ٩٣-٩٤ ، ١٧٤
الباطن ٣٩ ، ٦٣ ، ١٤٧-١٥٠ ، ١٧٣
الباعث ٦٣ ، ١٣٣-١٣٦ ، ١٤٢
الباقي ٦٣ ، ١٥٩-١٦٠
البدیع ٦٣ ، ١٥٨-١٥٩
البر ٦٣ ، ١٥٠ ، ١٧٤
البصير ٦٣ ، ٩٧ ، ١٧٣ ، ١٨١

ت

التواب ٦٣ ، ١٥٠-١٥١ ، ١٧٤

ج

الجامع ٦٣ ، ١٥٤-١٥٥ ، ١٧٤
الجبار ٦٣ ، ٦٤ ، ٧٨-٧٩
الجليل ١٣ ، ٣٨ ، ٦٣ ، ١٢٦-١٢٧ ،
١٣٣

ح

الحسيب ٦٣ ، ١٢٣-١٢٥
الحفيظ ٦٣ ، ١١٩-١٢٣ ، ١٢٨ ، ١٥٦

(١) انظر صفحة ١٨١-١٨٣ للاسماء التي
هي خارجة عن رواية ابن أبي هريرة

فإن قيل : فلم لا يجوز أن يقال له العارف والعامل والفطن والذكي وما يجري مجراه ؟ قلنا : إنما المانع من هذا وأمثاله ما فيه من إيهامات . وما فيه إيهام^١ لا يجوز إلا بالإذن ، كالصبور والحليم والرحيم ، فإن فيه إيهامًا ، ولكن الإذن قد ورد به ، وأمّا هذا ، فلم يرد به الإذن . والإيهام فيه أن العاقل هو الذي له معرفة تعقله^٢ ، أي تمنعه ، إذ يقال عَقَلَهُ . والفطنة والذكاء يشعران^٣ بسرعة الإدراك^٤ لما غاب عن المدرك . والمعرفة قد تُشعر بسبق نكرة ، فلا يمنع عن إطلاق شيء منه إلا شيء مما ذكرناه . فإن حَقَّقَ لفظ لا يوم أصلًا بين المتفاهمين ، ولم يرد الشرع بالمنع منه ، فإننا نجوز إطلاقه قطعًا . والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب^٥ .

١٠

فَهَارِ سُرُ الْكِتَابِ

(1) L om. وما فيه إيهام

(2) L & T. B بعقله

(3) P₂ corr. & P₂. B & L يشعر

(4) L الذكاء

(5) ins. فإنه الملك التراب L

والمآب

هو المنع من وضع إسمٍ لرسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لم يسم به^١ نفسه ولا سمّاه به ربه تعالى ولا أبوه . وإذا منع في حق الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، بل في حق آحاد الخلق ، فهو في حق الله أولى . وهذا نوع قياس فقهيّ تُبنى على مثله الأحكام الشرعية .

وأما دليل إباحة الوصف ، أنه^٢ خبر عن أمر . والخبر ينقسم إلى صدق وكذب . والشرع قد دلّ على تحريم الكذب في الأصل ، فالكذب^٣ حرام إلّا بعارض ، ودلّ على إباحة الصدق ، فالصدق^٤ حلال إلّا بعارض . وكما أنه يجوز لنا أن نقول في زيد إنه موجود ، فكذلك في حق الله تعالى ، ورد به الشرع أو لم يرد . ونقول إنه قديم ، وإن قدرنا أن الشرع لم يرد به . وكما أننا لا نقول لزيد إنه طويل أشقر ، لأن ذلك ربّما يبلغ زيداً فيكرهه ، لأن فيه إيهام نقص ، فكذلك لا نقول في حق الله ، سبحانه وتعالى ، ما يومه نقصاً البتّة . فأما ما لا يومه نقصاً ، أو يدلّ على مدح ، فذلك مطلق ومباح ، بالدليل الذي أباح الصدق^٥ مع السلامة عن العوارض المحرّمة .

ولذلك قد يُمنع^٦ من إطلاق لفظ ، فإذا قرّن به قرينة جوزناه . فلا يجوز أن يقال لله ، سبحانه وتعالى : يا زارع ، يا حارث ! ويجوز أن يقال : من وطئ فأمنى^٧ ، فليس هو الحارث ، وإنما^٨ الله ، تعالى وتقدّس ، هو الحارث^٩ . ومن بثّ البذر فليس هو الزارع ، إنما الله هو الزارع . ومن

(1) L om.

(2) P₃ فانه(3) P₃; all other mss والكذب

(4) L والصدق

(5) L. B وكا

(6) In B, the same

(7) L تمنع

(8) L من أمنى ووطئ

(x) L om.

رمى فليس هو الرامي ، وإنما^١ الله هو الرامي ، كما قال تعالى : «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»^٢ . ولا نقول لله ، سبحانه وتعالى : يا مُذلّ ! ونقول : يا مُعزّز ، يا مُذلّ ! فإنه إذا جمع بينهما كان وصف مدح ، إذ يدلّ على أن طرفي الأمور بيديه .

وكذلك في الدعاء ، ندعو^٣ الله ، سبحانه وتعالى ، بأسمائه الحسنى كما أمرنا به ، وإذا جاوزنا الأسامي دعوانه بصفات المدح والجلال . فلا نقول : يا موجود ، يا محرّك ، يا مسكّن ! بل نقول : يا مقيل العثرات ، يا منزل البركات ، يا ميسّر كلّ عسير ! وما يجري مجراه . كما أننا إذا نادينا إنساناً ، فإما أن نناديه بإسمه ، أو بصفة من صفات المدح ، كما نقول : يا شريف ، يا فقيه ! ولا نقول^٤ : يا طويل ، يا أبيض ! إلّا إذا قصدنا الإستهقار . وأما إذا استخبرنا عن صفاته ، أخبرنا بأنه أبيض اللون ، أسود الشعر . ولا يُذكر^٥ ما يكرهه ، إذا بلغه ، وإن كان صدقاً ، لعارض الكراهة ، وإنما يكره ما يقدر فيه نقصاً .

فكذلك ، إذا استخبرنا عن محرّك الأشياء ومسكنها^٦ وسودها ومبيّضها ، قلنا : هو الله ، سبحانه وتعالى . ولا نتوقّف في نسبة الأفعال والأوصاف إليه إلى إذن وارد فيه على الخصوص ، بل الإذن قد ورد شرعاً في الصدق ، إلّا ما يستثنى عنه بعارض . والله تعالى هو الموجود والموجد والمُظهر والمُخفي والمُسعد والمُشقي والمُبقي والمُفني ، وكلّ ذلك يجوز إطلاقه ، وإن لم يرد فيه توقيف .

(1) L إنما

(2) S 8:17

(3) L, T & P₃ B تدعو(4) L, T & P₃ B نقول

(5) T تذكر

(6) In B, the same

الفصل الثالث

في أنّ الأسامي والصفات المطلقة على الله ، عز وجلّ ، هل تقف على التوقيف أم تجوز بطريق العقل

والذي مال إليه القاضي أبو بكر أن ذلك جائز إلّا ما منع منه الشرع أو أشعر بما يستحيل معناه على الله ، سبحانه وتعالى . فأما ما لا مانع فيه ، فإنّه جائز x . والذي¹ ذهب إليه الأشعري أن ذلك موقوف x على التوقيف ، فلا يجوز أن يطلق في حقّ الله تعالى ما هو x موصوف بمعناه إلّا إذا أذن فيه . والمختار عندنا أن نفصل ونقول : كلّ ما يرجع إلى الإسم فذلك موقوف على الإذن ، وما يرجع إلى الوصف فذلك لا يقف على الإذن ، بل الصادق منه مباحّ دون الكاذب . ولا يفهم هذا إلّا بعد فهم الفرق بين الإسم والوصف .

فنعول : الإسم هو اللفظ الموضوع للدلالة على المسمّى . فزيد ، مثلاً ، إسمه زيد ، وهو في نفسه أبيض وطويل . فلو قال له² قائل : يا طويل يا أبيض ، فقد دعاه بما هو موصوف به وصدق ، ولكنّه عدل عن إسمه ، إذ إسمه زيد ، دون الطويل والأبيض . وكونه طويلاً أبيضاً لا يدلّ على³ أن الطويل إسمه ، بل تسميتنا الولد قاسماً وجامعاً لا يدلّ على أنه موصوف بمعاني هذه الأسماء ، بل دلالة هذه الأسماء ، وإن كانت معنوية⁴ عليه ، كدلالة قولنا زيد وعيسى وما لا معنى له . بل إذا سمّيناه⁵ عبد الملك فلسنا

(x) L om.

(1) فالذي L

(xa) L om.

(2) In B, 84 b

(3) L معنوية

(4) L سمينا

نعني به أنه عبد الملك ، ولذلك نقول : عبد الملك إسم مفرد ، كعيسى وزيد ، وإذا ذكر في معرض الوصف كان مركّباً ، وكذلك عبد الله ، لذلك يُجمع فيقال : عبادلة ، ولا يقال : عباد الله .

وإذا فهمت معنى الإسم فإسم كلّ أحد ما يُسمّى¹ به نفسه أو سمّاه² به وليّه من أبيه أو سيّده . والتسمية ، أعني وضع الإسم ، تصرف في المسمّى ، ويستدعي ذلك ولاية . والولاية للإنسان على نفسه أو على عبده أو على³ ولده . فلذلك تكون التسميات إلى هؤلاء ، [ولذلك لو وضع غير هؤلاء]⁴ إسماً أنكره⁵ المسمّى وغضب عليه . وإذا لم يكن⁶ لنا أن نسمّي⁷ إنساناً ، أي لا نضع له إسماً ، فكيف نضع الله تعالى إسماً . وكذلك أسماء رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، معدودة ، وقد عدّها وقال : «إنّ لي أسماء أحمد ومحمد والمتقي والمحي والعاقب⁸ ونبيّ التوبة ونبيّ الرحمة ونبيّ الملحمة⁹» . وليس لنا أن نزيد على ذلك في معرض التسمية ، بل في¹⁰ معرض الإخبار عن وصفه ، فيجوز¹¹ أن نقول إنه عالم ومرشد ورشيد وهادٍ¹² وما يجري مجراه ، كما نقول لزيد إنه أبيض طويل ، لا في معرض التسمية ، بل في معرض الإخبار عن صفته . وعلى الجملة فهذه¹³ مسألة فقهية ، إذ [هو]¹⁴ نظر في إباحة اللفظ¹⁵ وبحريمه .

فنعول : أمّا الدليل على المنع من وضع إسم لله¹⁶ ، سبحانه وتعالى ،

سمى L (2) & (1)

(3) L om.

(4) L & T

(5) All other mss; B نكره

(6) In L, in mar.

(7) L. B تسمى

(8) L om. والمحي والعاقب

(9) Tir., Adab 67

(10) In B, the same

(11) L يجوز

(12) L وهذه

(13) L

(14) L لفظ

(15) L له

وأما ذكر الأسماء ، فلم يورَد في الصحيح ، بل وردت به رواية غريبة ، وفي إسنادها ضعف . وهذا القدر ظاهر يدل على [أن] ^١ الأسماء لا تزيد على هذا العدد . وإنما حملنا على الميل عن الظاهر خروج بعض هذه الأسماء عن رواية أبي هريرة . فإنَّ ضعفنا الرواية التي فيها عدد الأسماء اندفع عنها جملة من الإشكالات .

فإننا نقول : الأسماء هي تسعة وتسعون فقط ، سَمَّى الله ، سبحانه وتعالى ، بها نفسه ، ولم يكملها مائة ، لأنه وتر يحب الوتر . ويدخل في جملتها الحنان والئان وغيرهما . ولا يمكن معرفة جميعها إلا بالبحث عن الكتاب والسنة ، إذ يصح جملة منها في كتاب الله ، سبحانه وتعالى ، وجملة في الأخبار . ولم أعرف أحداً من العلماء اعتنى بطلب ذلك وجمعه سوى رجل من حفاظ المغرب يقال له علي بن حزم ، فإنه قال : «صحَّ عندي قريب من ثمانين إسماً يشتمل عليها ^{١٠} الكتاب والصحاح من الأخبار ، والباقي ينبغي أن يطلب من الأخبار بطريق الإجتهد » . وأظن ^{١١} أنه لم يبلغه الحديث الذي فيه عدد ^{١٢} الأسماء ، وإن بلغه ، فكأنه استضعف لإسناده ، إذ ^{١٣} عدل عنه إلى الأخبار الواردة في الصحاح ، وإلى النقاط ذلك منها . وعلى هذا ، فمن أحصاها ، أي جمعها وحفظها ، نال تعباً

(1) L, T, P₂ & P₃

(2) In B, حملنا in mar.

(3) L om.

(4) L عد

(5) L تسع

(6) L om.

(7) L حنان وئان

(8) L, B وغيرها

(9) L الا

(10) L عليه

(11) L اظنه

(12) L عد

(13) L أو

شديداً ^١ في اجتهداه ، فبالحري أن يدخل الجنة ، وإلا فإحصاء ما وردت الرواية به مرة واحدة سهل على اللسان . نعم ، قد ورد في بعض ألفاظ الصحاح : «من حفظها دخل الجنة» . والحفظ يحوج إلى مزيد تعب .

فهذا ما يظهر لي من الإحتمالات في هذا الحديث . وأكثر ذلك مما لم نتعرض له ، وهي أمور اجتهدية لا تعلم إلا بتخمين ، فإنها خارجة عن مجاري العقول . والله أعلم .

(1) In B, 84 a

(2) فالإحصاء

(3) L om.

(4) Mus., Dhikr, 5

(5) L يتعرض

يقال : لأنَّ المعاني الشريفة بلغت^١ هذا المبلغ ، لا لأنَّ العدد مقصود ، ولكن وافق هذا العدد ، كما أن الصفات عند أهل السنة سبع^٢ ، وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع^٣ والبصر والكلام ، لا لأنها سبع^٤ ، ولكن الربوبية لا تتم إلا بها . والثاني ، وهو الأظهر ، أن السبب فيه بيان ما ذكره رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، حيث قال : «مائة إلا واحدة» ، والله وتر يحب الوتر^٥ . وإلا أن هذا يدل على أن هذه الأسماء هي بالتسمية الإرادية الاختيارية ، لا من حيث انحصار صفات الشرف فيها ، لأن ذلك يكون لذاته لا بالإرادة . ولا يقول أحد إن صفات الله ، سبحانه وتعالى ، سبع^٦ لأنه وتر ويحب الوتر ، بل ذلك لذاته وإلهيته ، والعدد فيه غير مقصور . بل ليس وجود ذلك بقصد قاصد وإرادة مريد حتى يقصد الوتر دون غيره ، وهذا يكاد يؤيد الاحتمال الذي ذكرناه ، وهو أن الأسماء التي سمى الله ، سبحانه وتعالى ، بها نفسه هي تسعة^٧ وتسعون لا غير ، وأنه إنما لم يجعلها مائة ، ^٨ لأنه يحب الوتر . وسنشير إلى ما يؤيد هذا الاحتمال .

فإن قيل : فهذه الأسماء التسعة والتسعون هل^٩ عدّها رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وأحصاها قصداً إلى جمعها ، أو تركّها جمعاً إلى من يلتقطها من الكتاب والسنة والأخبار الدالة عليه ؟ فنقول : الأظهر ، وهو الأشهر ،

- | | |
|---|--|
| (1) L. B بلغ | (6) B, L, T & P ₂ . سبعة . P ₁ & P ₂ om. this section |
| (2) B, L, T & P ₂ . سبعة . P ₁ & P ₂ om. this section. | (7) L يريد |
| (3) In B, والسمع in mar. | (8) T. B & L تسع |
| (4) B, L, T & P ₂ . سبعة . P ₁ & P ₂ om. this section. | (9) L & T. B يجعله |
| (5) Han. II, 258 | (10) In B, 82a |
| | (11) L & P ₂ قد |

أن ذلك بما أحصاه رسول الله ، صلى الله عليه وسلم . وجمعها قصداً إلى جمعها وتعليمها ، على ما نقله أبو هريرة ، رضي الله عنه ، إذ ظاهر الكلام هو الترغيب في الإحصاء . وذلك بما يعسر على الجماهير إذا لم يذكره رسول الله على سبيل الجمع . وهذا يدل على صحة رواية أبي هريرة رضي الله عنه . وقد قبل الجماهير روايته المشهورة التي أجريتنا شرحها على منوالها .

وقد تكلم أحمد البيهقي على رواية أبي هريرة ، وذكر إنها من رواية من فيه ضعف . وأشار أبو عيسى الترمذي في مسنده إلى شيء من ذلك . ويدل على ضعف هذه الرواية ، سوى ما ذكره المحدثون ، ثلاثة أمور : أحدها ، اضطراب الرواية^{١٠} عن أبي هريرة ، إذ عنه روايتان ، وبينهما تباين ظاهر في الإبدال والتغيير^{١١} . والثاني ، أن روايته ليست تشتمل على ذكر الحتان والمتان^{١٢} ورمضان وجملة من الأسماء التي وردت^{١٣} الأخبار بها . والثالث ، أن الذي أورد في الصحيح هذا القدر ، ^{١٤} وهو قوله ، صلى الله عليه وسلم : «إن لله تسعة^{١٥} وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة»^{١٦} .

- | | |
|---|---|
| (1) L & P ₂ احصاها | (7) L & P ₂ om. |
| (2) A new sentence here would make sense of the feminine ... وجمعها ... which is agreed upon by B, L, T & P ₂ . T has the first of the three words in the masculine. P ₁ & P ₂ om. this section. | (x) L om. |
| (3) L نقل | (8) L من |
| (4) L يذكروها | (9) T والتعبير . perhaps intended as which is what S has. |
| (5) L & P ₂ قبل | (10) L حتان ومتان |
| (6) L أجريتناها | (11) L ورد |
| | (12) In B, 82b |
| | (13) L تسع |
| | (14) Han. II, 258 |

فإن قيل : فإذا كان الأظهر أَنَّ الأسامي زائدة على تسعة¹ وتسعين ، فلو قدرنا ، مثلاً ، أَنَّ الأسامي ألف ، وَأَنَّ الجنة تُستحقُّ بإحصاء تسعة² وتسعين منها ، فهي تسعة³ وتسعون بأعيانها ، أو تسعة⁴ وتسعون أيها كان ، حتَّى أَنَّ من بلغ ذلك المبلغ في الإحصاء استحقَّ دخول الجنة ، وحتَّى أَنَّ من أحصى ما رواه أبو هريرة مرَّة دخل الجنة ، ولو أحصى أيضاً ما اشتملت⁵ الرواية الثانية عليه أيضاً دخل الجنة ، إذاً قدرنا أَنَّ جميع ما في الروایتين من أسماء الله تعالى . فنقول : الأظهر أَنَّ المراد به تسعة⁶ وتسعون بأعيانها ، فإنَّها إذا لم تتعيَّن لم تظهر فائدة الحصر والتخصيص . فإنَّ قول القائل : إنَّ⁷ للملك مائة عبد من استظهر بهم لم يقاومه عدوٌّ ، إنما يحسن مع كثرة عبيد الملك إذا اختصَّ مائة من بينهم بمزيد قوَّة وشوكة . فأما إذا حصل ذلك بمائة⁸ ، أي⁹ مائة كانت من جملة العبيد ، لم يحسن نظم الكلام .

فإن قيل : ما¹¹ بال تسعة¹² وتسعين من الأسماء اختصَّت¹³ بهذه القضية¹⁴ ، مع أَنَّ الكلَّ أسماء الله ، سبحانه وتعالى ؟ فنقول : الأسامي يجوز أن تتفاوت فضيلتها لتفاوت معانيها في الجلالة والشرف ، فيكون تسعة¹⁵ وتسعون منها¹⁶ تجمع أنواعاً¹⁷ من المعاني المنبثقة عن الجلال¹⁷ لا يجمع ذلك غيرها ، فتختصَّ بزيادة شرف .

- | | |
|-----------------|---------------------------|
| تسع L (4) - (1) | فأ L (11) |
| اشتمل L (5) | تسع L (12) |
| اذ L (6) | اختص L (13) |
| تسع L (7) | L om. (14) |
| L om. (8) | تسع L (15) |
| L om. (9) | In B, 81 a (16) |
| بأي L (10) | المبينة عن الجلالة L (17) |

فإن قيل : فإسم الله الأعظم داخل فيها أم لا ؟ فإن لم يدخل فكيف يختصَّ بمزيد الشرف بما هو خارج عنها ؟ وإن كان داخلاً فيها فكيف ذلك ، وهي مشهورة ، والإسم الأعظم يختصَّ بمعرفة نبيٍّ أو وليٍّ ؟ وقد قيل أن آصف¹ إنما جاء بعرش بلقيس لأنه كان قد أوَّيَّ الإسم الأعظم ، وهو سبب كرامة² عظيمة لمن عرفه . فنقول : إنه³ يحتمل أن يقال إن إسم الله الأعظم خارج عن هذا العدد الذي رواه أبو هريرة ، رضي الله عنه ، ويكون شرف هذه الأسامي المحدودة بالإضافة إلى جميع الأسماء المشهورة عند الجماهير ، لا بالإضافة إلى الأسماء التي يعرفها الأولياء والأنبياء . ويحتمل أن يقال إنها تشتمل على إسم الله الأعظم ، ولكنَّه مبهم فيها ، لا يعرفه بعينه الأولى ، إذ ورد في الخبر عن النبيِّ ، صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : « إسم الله الأعظم في هاتين الآيتين : 'وَاللَّهُمَّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ' 'وَاللَّهُمَّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ' » . وروي أَنَّ رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، سمع رجلاً يدعو وهو يقول : « اللهم إني أسألك بأنني أشهد أنك أنت الله لا إله إلا أنت ، الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد » . فقال : « والذي نفسي بيده ، لقد سألت⁴ الله تعالى باسمه الأعظم الذي إذا دُعي به أجاب ، وإذا سُئِلَ به أعطى⁵ » .

فإن قيل : فما سبب تخصيص هذا العدد من بين سائر الأعداد ، ولمَ لم يبلغ مائة وقد قارب ذلك ؟ قلنا - فيه احتمالان : أحدهما ، أن

- | | |
|------------------|-------------------|
| آصف بن برخيا (1) | S 3:1 (5) |
| كرامات L (2) | In B, 81b (6) |
| L om. (3) | Māj., Du'a' 9 (7) |
| S 2:163 (4) | |

١٨٥ فنقول : إِنَّ الأَشْبَهَ أَنَّ الأَسْمَاءَ زائدة على تسعة^١ وتسعين لهذه الأخبار . 83 a

وأما الحديث الوارد في الحصر ، فإنه يشتمل على قضية واحدة لا على قضيتين . وهو كالمملك الذي له ألف عبد ، مثلاً . فيقول القائل : إِنَّ للملك تسعة^٢ وتسعين عبداً من استظهر بهم لم يقاومه الأعداء . فيكون التخصيص لأجل حصول الإستظهار بهم ، إمّا لمزيد قوتهم ، وإمّا لكفاية ذلك العدد في دفع الأعداء ، من غير حاجة إلى زيادة ، لا لاختصاص الوجود بهم .

ويُحتمل أن تكون الأسماء غير زائدة على هذا العدد . ويكون لفظ الخبر مشتملاً على قضيتين : إحداهما ، أَنَّ لله تعالى تسعة^٣ وتسعين إسماً ، والثاني ، أَنَّ من أحصاها دخل الجنة ، حتى لو اقتصر على ذكر القضية الأولى كان الكلام تاماً ، وعلى المذهب الأول لا يمكن الإقتصار على ذكر القضية الأولى .

وهذا هو الأسبق إلى الفهم من ظاهر هذا الحصر ، ولكنه بعيد من وجهين : أحدهما ، أَنَّ هذا يمنع أن يكون من الأسماء ما استأثر الله به في علم الغيب عنده ، وفي الحديث إثبات ذلك . والثاني ، أَنَّهُ يُوَدِّي إلى أن يختص بالإحصاء نبي أو ولي ممن أوتي الإسم الأعظم حتى يتم العدد به ، وإلا فيكون ما أحصى وراء ذلك ناقصاً عن العدد ، أو كان الإسم خارجاً عن العدد ، فيبطل به الحصر . والأظهر أَنَّ رسول الله ، ﷺ 83 b

الله عليه وسلم ، ذكر هذا في معرض الترغيب للجماهير في الإحصاء ، والإسم الأعظم لا يعرفه الجماهير .

(1) In B, the same, i.e. 83 a

(2) T, P₁ & P₂. B & L تسع

(3) & (4) L تسعاً

(5) L الاسم الأعظم

(6) In B, the same

الفصل الثاني

في بيان فائدة الإحصاء والتخصيص بتسعة^١ وتسعين . وفي هذا الفصل أنظار^٢ في أمور ، فلتوردها في معرض الأسئلة

فإن قال قائل - أسماء^٣ الله ، سبحانه وتعالى ، هل تزيد على تسعة وتسعين أم لا ؟ فإن زادت ، فما معنى هذا التخصيص ؟ وَمَنْ يملك ألف درهم لا يجوز أن يقول العاقل^٤ إِنَّ له تسعة^٥ وتسعين درهماً ، لأنَّ الألف وإن اشتمل^٦ على ذلك ، ولكن تخصيص العدد بالذكر يُفهم نفي ما وراء^٧ المعدود . وإن كانت الأسماء غير زائدة على هذا العدد ، فما معنى قوله ، صَلَّى الله عليه وسلم : « أسألك بكلِّ إسم هو لك^٨ ، سَمَّيتَ به نفسك ، أو أنزلته في كتابك ، أو علَّمته أحداً من خلقك ، أو استأثرت به في علم الغيب عندك^٩ ؟ » فَإِنَّ هذا صريح في أَنَّهُ^{١٠} استأثر ببعض الأسماء . وكذلك قال في 'رمضان' إنه^{١١} من أسماء الله تعالى . ولذلك^{١٢} كان السلف يقولون : فلان أوتي الإسم الأعظم ، وكان ينسب ذلك الى بعض الأنبياء والأولياء . وذلك يدل على أَنَّهُ خارج عن التسعة والتسعين .

(1) T, P₁ & P₂. B تسع

(2) T, P₁ & P₂. B نظر

(3) P₂ اسماء

(x) L om. ends. See (x) p. 175

(4) P₁ mar., P₂ & P₃ القائل

(5) L تسعاً

(6) T اشتملت P₁ تشتمل Both om. وإن

(7) L ورد

(8) L om. هو لك

(9) Han. I, 391, 456

(10) L بأنه ; mar. له : بأنه

(11) L om.

(12) L وكذلك

ولو جُوز اشتقاق الأسماء من الأفعال فتكثر الأفعال المنسوبة إلى الله تعالى في القرآن ، كقوله تعالى: «يَكْشِفُ السُّوءَ»^١ ، «وَيَقْذِفُ بِالْحَقِّ»^٢ ، «وَيَفْصِلُ بَيْنَهُمْ»^٣ ، «وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ»^٤ . فيشتق له من ذلك: 82 a الكاشف والقاذف^٥ بالحق والفاصل والقاضي . ويخرج ذلك عن الحصر ، وفيه نظر سيأتي .

والغرض أن نبين أن الأسماء ليست هي التسعة والتسعين التي عدناها وشرحناها ، ولكننا جرينا على العادة في شرح تلك الأسماء ، فإنها هي الرواية المشهورة . وليست^٦ هذه التعديلات والتفصيلات المروية عن أبي هريرة في الصحيحين ، إنما الذي تشتمل عليه الصحاح قوله ، صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ اللَّهَ ، سبحانه وتعالى ، تسعة وتسعين إسماً من أحصاها دخل الجنة»^٧ . 10. أما بيان ذلك وتفصيله ، فلا .

وتما وقع عليه الاتفاق بين الفقهاء والعلماء من الأسماء : المريد والمتكلم والموجود والشيء والذات الأزلي والأبدي . وإن ذلك مما يجوز إطلاقه في حق الله ، سبحانه وتعالى . وورد في الحديث : «لا تقولوا : جاء رمضان ، فإن رمضان إسم من أسماء الله تعالى ، لكن قولوا : جاء شهر رمضان»^٨ . وكذلك 10 ورد عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : «ما أصاب أحدا هم ولا حزن فقال : 'اللهم إني عبدك وابن عبدك وابن أمتك ، ناصيتي

(1) S 27:62

(2) S 34:48

(3) S 22:17, S 32:25

(4) S 17:4

(5) In B, 86a

(6) P₁ & P₂. B وليس

(7) M&J., Du'ā' 10. B تسعاً وتسعين

(8) n.t.; see *al-Mughnī*, Vol. I, p. 93,

n. 1

(9) P₂ & T (& Han.) B ابن

بيدك ، ماض في حكمك^١ ، أسألك بكل [هو لك]^٢ سميت به نفسك ، أو أنزلته في كتابك ، أو علمته أحداً من خلقك ، أو استأثرت به في علم الغيب عندك ، أن تجعل القرآن ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني^٣ وذهب همي^٤ ، إلا أذهب الله^٥ عز وجل^٦ ، همه وحزنه ، وأبدل مكانه فرحاً^٧ . وقوله : «استأثرت به في علم الغيب عندك»^٨ ، يدل على 5 أن الأسماء غير محصورة فيما وردت به الروايات المشهورة . وعند هذا ربما يخطر ببالك طلب الفائدة في الحصر في تسعة وتسعين ، ولا بد من ذكرها .

(1) Han. في حكمك وقضاؤك P₂ (1)

(2) ماض في حكمك ، عدل في قضاؤك

(3) P₂ (& Han.)

(4) In B, 86b

(5) T & P₂. B ذهب

(5) Han. I, 391

(6) Ibidem.

(7) P₂ adds عنه(8) P₁ فلا(9) P₂ تسعة وتسعين ونحن نذكرها P₂

الفصل الأول

في بيان أن أسماء الله تعالى من حيث التوقيف غير مقصورة على تسعة وتسعين

بل ورد التوقيف بأسماء سواها ، إذ في رواية أخرى عن أبي هريرة ، رضي الله عنه ، إبدالٌ لبعض هذه الأسماء بما يقرب منها ، وإبدال بما لا يقرب . فأمّا الذي يقرب ، فالأحد¹ بدل الواحد ، والقاهر بدل القهار ، والشاكر بدل الشكور ، والذي لا يقرب كالهادي والكافي والدائم والبصير والنور² والمبين والجميل والصادق والمحيط والقريب والقديم والوتر والفاطر والعلام والملك والأكرم والمدبر الرفيع وذو الطول وذو المعارج وذو الفضل والخلق .

وقد ورد أيضًا في القرآن ما ليس متفقًا عليه في الروايتين جميعًا ، كالمولى والنصير والغالب والقريب والربّ والناصر ، ومن المضافات ، كقوله تعالى : شديد العقاب ، وقابل التوب ، وغافر الذنب ، ومولج الليل في النهار ، ومولج النهار في الليل ، ومخرج الحيّ من الميت ، ومخرج الميت من الحيّ . وقد ورد في الخبر أيضًا السيد ، إذ قال رجل لرسول الله ، صلى الله عليه وسلّم : « يا سيّد » ، فقال : « السيّد هو الله ، عزّ وجلّ »³ . وكأنّه قصد المنع من المدح في الوجه ، وإلا فقد قال ، صلى الله عليه وسلّم : « أنا سيّد وُلد آدم ولا فخر »⁴ . والديان أيضًا قد ورد ، وكذا الحنان والمثان وغير ذلك مما لو تُتبّع في الأحاديث لوجد .

(1) In B, 85 b

(2) T & P والمنور

(3) Dā., Adab 9

(4) Māj., Zuhd 37

الفرقة الثالثة
في اللوائح والتمويلات
وفيه فصول ثلاثة

لأنَّ كلَّ ما يشعر بذاته فيقال أنه حيّ ، وما لا يشعر بذاته لا يسمّى حياً .

80 b ولم يبقَ إلّا الإرادة والقدرة . ومعنى إرادته عندهم || أنه ، تعالى وتقدّس ، يعلم وجه الخير ونظامه فيوجد كما يعلمه . ويكون علمه بالشيء سبباً لوجود ذلك الشيء . وإذا علم وجه الخير في شيء فحصل¹ ، ولم يكن فيه كراهة ، كان راضياً . والراضي قد يسمّى مريداً ، فكانت² الإرادة ترجع إلى العلم مع عدم الكراهة . وأمّا القدرة ، فمعناه أنه يفعل إذا شاء ولا يفعل إذا شاء . وفعله معلوم ، ومشيتته ترجع إلى علمه بوجه الخير . ومعناه أن ما علم أن الخير في وجوده فيوجد منه ، وما علم أن الخير في أن لا يوجد فلا يوجد منه . ولا يحتاج وجود نظام الخير إلّا إلى علمه به ، ولا يحتاج ما لا يوجد في أن لا يوجد إلّا إلى عدم العلم بكون الخير فيه . فالنظام المعقول هو ١٠ سبب النظام الموجود ، والنظام الموجود تبع النظام المعقول .

وزعموا أن علمنا إنما يحتاج في تحقيق المعلوم إلى القدرة ، لأنَّ فعلنا إنما يكون بجارحة³ ، فلا بدَّ وأن تكون⁴ الجارحة سليمة وموصوفة بالقوّة . وأمّا هو ، فلا يفعل بجارحة ، فيكفي علمه لوجود المعلوم ، فترجع القدرة أيضاً إلى العلم . ١٠

ثمَّ زعموا أن العلم أيضاً يرجع إلى ذاته ، لأنّه يعلم ذاته بذاته ، فيكون العلم والعالم والمعلوم واحداً . وإنما يعلم غيره من ذاته ، لأنّه يعلم ذاته مبدأه كلّه موجود ، فيعلم⁵ سائر الموجودات من ذاته على سبيل التبعية ،

(1) T, P₂ & P₃. B يحصل , probably intended as يحصل
(2) P₃. B وكان . T & P₂ فكان
(3) T, P₂ & P₃. B لجارحة

(4) In تكون ... in mar. لجارحة
(5) P₂ مبتدأ
(6) T & P₂ لكل
(7) T & P₂. B فيعلم

81 a فلا يوجب ذلك كثرة¹ في ذاته .

وزعموا أن نسبة علم الواحد ، وهو ذاته ، إلى كثرة المعلومات ، كنسبة علم الحاسب مثلاً ، حيث يقال له : 'ما ضعف الإثنين وضعف ضعفه وضعف ضعف ضعفه ، وهكذا مثلاً عشر مرات ؟' فإنه² قبل أن يفصل تلك الأضعاف في ذاته ، فله يقين حاصل بأنّه عالم به . وذلك اليقين هو مبدأ التفصيل إذا اشتغل بتفصيله ، وذلك اليقين خطّة واحدة لها نسبة إلى سائر أضعاف الإثنين ، بل إلى تضعيفاته التي لا نهاية لها ، من غير تفصيل . وكما أن تضعيف الإثنين يستمرّ إلى كثرة على التدرّج ، فكذلك الموجودات أيضاً عندهم فيها ترتيب ، ولا كثرة في أولها ، ثمَّ ١٠ يتداعى إلى الكثرة على التدرّج .

وشرح ذلك وإبطاله بما يطول ، وليستظهر في ذلك بما ذكرناه في كتاب التهافت³ ، فإنه كالخارج عن مقصود هذا الكتاب . والله أعلم .

(1) In B, 85 a. See Introduction, footnotes that follow.
pp. XXII ff. delete on the sequence
(2) T & P₂ وأنه
problem, for this and all similar

والمتين . فإنَّ القوَّة هي تمام القدرة ، والمتانة شدَّتْها ، والقهر تأثيرها في المقدور بالغلبة .

|| الثامن : ما يرجع إلى الإرادة مع إضافة أو مع فعل ، كالرحمن والرحيم والرووف والودود . فإنَّ ذلك يرجع إلى الإرادة مضافاً إلى الإحسان أو قضاء حاجة الضعيف . وقد عرفت وجه ذلك^١ .

التاسع : ما يرجع إلى صفات الفعل ، كالخالق والبارئ والمصور والوهاب والرزاق والفتاح والقابض والباسط والخافض والرافع والمُعزِّ والمذلِّ والعدل والمُعِيت والمحيي والمميت والمقدم والمؤخر والوالي والبرِّ والتَّوَاب والمنتقم والمقسِّط والجامع والمانع والمغني والهادي^٢ ، ونظائره .

العاشر : ما يرجع إلى الدلالة على الفعل مع زيادة ، كالمجيد والكريم واللطيف . فإنَّ المجيد يدلُّ على سعة الإكرام مع شرف الذات . والكريم كذلك . واللطيف يدلُّ على الرفق في الفعل .

فلا تخرج هذه الأسماء وغيرها عن مجموع هذه الأقسام العشرة . فَمَقْسَمٌ بما أوردناه ما لم نوردته ، فإنَّ ذلك يدلُّ على وجه خروج الأسماء عن^٣ الترادف^٤ ، مع رجوعها إلى هذه الصفات المحصورة المشهورة .

الفصل الثالث

في بيان كيفية رجوع ذلك كله إلى ذات واحدة ، على مذهب المعتزلة والفلاسفة

|| وهذا الفصل ، وإن كان لا يليق بهذا الكتاب ، ولكن أودعته هذه^٥ الكلمات^١ على الإيجاز بحكم الإلتماس . فمن شاء أن لا يثبت في الكتاب فليفعل ، فإنَّه غير مهم في هذا الكتاب .

فأقول : هؤلاء ، وإن أنكروا الصفات ولم يثبتوا إلَّا ذاتاً واحدة ، فلم ينكروا الأفعال ولا كثرة السلوب^٢ ولا كثرة الإضافات . فما ردَّدناه^٣ من الأسماء إلى هذه الأقسام فهم عليها مساعدون .

أما الصفات السبع التي هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، فيرجع جميع ذلك عندهم إلى العلم ، ثمَّ العلم يرجع إلى الذات . وبيانه إنَّ السمع عندهم عبارة عن علمه التام المتعلق بالأصوات . والبصر عبارة عن علمه بالألوان وسائر المبصرات . والكلام عندهم يرجع إلى فعله ، وهو ما يخلقه من الكلام في جسم من^٤ الجمادات ، عند المعتزلة . ويرجع عند الفلاسفة إلى سماعٍ يخلقه في ذات النبي ، صَلَّى الله عليه وسلَّم ، حتَّى يسمع هو كلاماً منظوماً من غير أن يكون له وجود من خارج ، كما يسمعه^٥ النائم . ويضاف ذلك إلى الله تعالى على معنى أنَّه لم يحصل ذلك فيه بفعل الآدميين وأصواتهم . وأما الحياة ، فعبارة عندهم عن علمه بذاته ،

(1) هذا الكتاب

(2) السلوب

(3) ردَّدنا

(x) L om. until (x) p. 184

(4) T & P₂ om.

(1) مضافة L

(2) L om.

(3) L om. و before each of these names

(4) T & P₁. L & P₂ على . B a faint

عن changed to a darker

(5) L. B unc., between المترادف and

الترادف

ويدخل في الوهم ، والسلام هو المسلوب عنه العيوب ، والغنى هو المسلوب عنه الحاجة ، والأحد هو المسلوب عنه النظر أو القسمة .

الثالث : ما يرجع إلى الذات مع إضافة ، كالعليّ والعظيم والأول والآخر والمظاهر والباطن^١ ، ونظائره . || فإنّ عليّ هو^٢ الذات التي^٣ هي^٤ فوق سائر^٥ الذات في المرتبة ، فهي إضافة . والعظيم يدلّ على الذات من حيث تجاوز حدود الإدراكات . والأول هو السابق على الموجودات ، والآخر هو الذي يليه مصير الموجودات . والمظاهر هو^٦ الذات بالإضافة إلى دلالة العقل ، والباطن هو^٧ الذات مضافة إلى إدراك الحسن والوهم . وقس على هذا غيره .

الرابع : ما يرجع إلى الذات مع سلب وإضافة ، كالملك والعزیز . فإنّ الملك يدلّ على ذات لا تحتاج إلى شيء ويحتاج إليه^٨ كلّ شيء . والعزیز هو الذي لا نظير له ، وهو مما يصعب نبيله والوصول إليه .

الخامس : ما يرجع إلى صفة ، كالعليم والقادر والحيّ والسميع والبصير .

السادس : ما يرجع إلى العلم مع إضافة ، كالحكيم والخبير والشهيد والمحصي . فإنّ الخبر يدلّ على العلم مضافاً إلى الأمور الباطنة . والشهيد يدلّ على العلم مضافاً إلى ما يشاهد ، والحكيم يدلّ على العلم مضافاً إلى أشرف المعلومات . والمحصي يدلّ على العلم من حيث يحيط بمعلومات محصورة ، معدودة التفصيل .

السابع : ما يرجع إلى القدرة مع زيادة إضافة ، كالقهار والقويّ والمقتدر

(1) L om. last five و

(2) L هي

(3) L, T, P₂ & P₃. B الذي(4) P₂. B هو . Other mss om.

(5) & (6) L هي

(7) All mss; must refer to الملك

الفصل الثاني من "المقاصد"

78 b في بيان وجه رجوع هذه الأسماء الكثيرة || إلى ذات^١ سبع صفات ، على مذهب أهل السنة

لعلّك تقول : هذه أسماء^٢ كثيرة ، وقد منعت الترادف فيها وأوجبت أن يتضمن كلّ واحد معنى آخر ، فكيف ترجع جميعها إلى سبع صفات ؟ فاعلم أنّ الصفات إن كانت سبعاً^٣ فالأفعال كثيرة والأوصاف^٤ كثيرة ، ويكاد يخرج جميع ذلك عن الحصر . ثمّ يمكن التركيب من مجموع صفتين ، أو صفة وإضافة ، أو صفة وسلب ، أو سلب وإضافة ، ويوضع بإزائه إسم ، فتكثر الأسماء بذلك . وكان^٥ مجموعها يرجع إلى ما يدلّ منها على الذات ، أو على الذات مع سلب ، أو على الذات مع إضافة ، أو على واحد من الصفات السبع^٦ ، أو على صفة وسلب ، أو على صفة وإضافة ، أو على صفة فعل وإضافة أو سلب . فهذه عشرة أقسام .

الأول : ما يدلّ على الذات ، كقولك : الله . ويقرب منه إسم الحقّ إذا أريد به الذات من حيث هي واجبة الوجود .

الثاني : ما يدلّ على الذات مع سلب ، مثل القدّوس والسلام والغنيّ والأحد ، ونظائره^٧ . فإنّ القدّوس هو المسلوب عنه كلّ ما يخطر بالبال

(1) L في

(2) L الذات

(3) L اسمي

(4) P₂. B & L سبعة

(5) L والإضافات

(6) L وكأنّ

(7) P₁ & P₂. B & L السبعة(8) L & P₁. B Although B is not wrong, the change has been made to be consistent with نظائره under the third, on which there is unanimity among mss.

أن ينسلخ من نفسه بالكلية ، ويتجرّد له ، فيكون كأنّه هو ، وذلك هو الوصول .

فإن قلت : كلمات الصوفية بناء على^١ مشاهدات انفتحت لهم في طور الولاية ، والعقل^٢ يقصر^٣ عن درك ذلك ، وما ذكرتموه تصرف ببضاعة العقل . فاعلم أنّه لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته . نعم ، يجوز أن يظهر ما يقصر العقل عنه ، بمعنى أنّه لا يدركه بمجرد العقل . مثاله ، أنّه يجوز أن يكشف الولي بأنّ فلاناً سيموت غداً ، ولا يدرك ذلك^٤ ببضاعة العقل ، بل يقصر العقل عنه . ولا يجوز أن يكشف بأنّ الله ، سبحانه وتعالى ، غدا سيخلق مثل نفسه ، فإنّ ذلك يحيله العقل ، لا أنّه يقصر عنه . وأبعد من ذلك أن يقول :^{١٠} إنّ الله ، تبارك وتعالى ، سيجعلني مثل نفسه . وأبعد منه أن يقول : [إنّ] الله ، عزّ وجلّ ، سيصيرني^٥ نفسه ، أي أصير أنا هو ، لأنّ معناه أنّي حادث والله ، تعالى وتقدّس ، يجعلني قديماً ، ولست خالق السموات والأرضين^٦ ، والله يجعلني خالق السموات والأرضين^٧ . وهذا معنى قوله : «نظرت فإذا أنا هو» ، إذا^٨ لم يؤوّل . ومن صدّق بمثل هذا ، فقد انخلع^{١٠} عن غريزة العقل ، ولم يتميّز عنده ما يعلم عمّا لا يعلم ، فليصدّق بأنّه يجوز أن يكشف وليّ بأنّ الشريعة باطلة ، وأنّها إن كانت حقاً ، فقلّبها

(١) L, T & P₂ . نبأ عن P₁ . تنبي عن P₂ .

ag. B

(٢) L mar. لعلة : معقول

(٣) L om.

(٤) L مجرد

(٥) L om.

(٦) All other mss; B om.

(٧) L سيصيرني

(٨) & (٩) L والارض

(١٠) L ان

الله^١ باطلاً ، وأنّه جعل جميع أقاويل الأنبياء كذباً . وإنّ من قال : يستحيل أن ينقلب الصديق كذباً ، فإنّما يقوله ببضاعة العقل . فإنّ انقلاب الصديق كذباً ليس [بأبعد]^٢ من انقلاب الحادث قديماً ، والعبد ربّاً . ومن لم^٣ يفرّق بين ما أحاله العقل وبين ما لا يناله العقل ، فهو أخسّ من أن يخاطب ، فليترك وجهه .

5

(١) L انه

(٢) L

(٣) L لا

وتقدّس^١ ، وعظم شأنه . ويكون قد جرى هذا اللفظ في سكره^٢ وغلبات حاله^٣ . فإن الرجوع إلى الصحو واعتدال الحال يوجب حفظ اللسان عن الألفاظ الموهمة ، وحال السكر ربما لا يحتمل ذلك . فإن جاوزت هذين التأويلين إلى الإتحاد ، فذلك محال قطعاً . فلا ينظر || إلى مناصب الرجال حتّى يصدّق بالمحال ، بل ينبغي أن يعرف الرجال بالحق لا الحقّ بالرجال .

وأما القسم الخامس ، وهو الحلول ، فذلك يتصوّر أن^٤ يقال إن الربّ ، تبارك وتعالى ، حلّ في العبد ، أو العبد حلّ في الربّ . تعالى ربّ الأرباب عن قول الظالمين . وهذا ، لو صحّ ، لما وجب^٥ الاتحاد ، ولا أن يتصف العبد بصفات الربّ ، فإن صفات الحال لا تصير صفة المحلّ ، بل تبقى صفة للحال كما كان . ووجه استحالة الحلول لا يفهم إلا بعد فهم معنى الحلول ، فإن المعاني المفردة ، إذا لم تدرك بطريق التصوّر لم يمكن أن يفهم^٦ نفيها وإثباتها^٧ . فمن لا يدري معنى الحلول^٨ فمن أين يدري أن الحلول^٩ موجود أو محال .

فنقول - المفهوم من الحلول أمران : أحدهما ، النسبة التي بين الجسم وبين مكانه الذي يكون فيه ، وذلك لا يكون إلا بين جسمين . فالبريء^{١٠} عن معنى الجسميّة يستحيل في حقّه ذلك . والثاني ، النسبة التي بين

(1) L om.

(2) L سكر

(3) L حال

(4) L بأن

(5) T & P mss. B سبّحانه وتعالى

(6) L اوجب

(7) L يعلم

(8) L أو اثباتها

(9) & (10) L الحلا

(11) L والبريء

العرض والجوهر . فإنّ العرض يكون قوامه بالجهر^١ ، فقد يعبر عنه بأنّه حالّ فيه ، وذلك محال على كلّ ما قوامه بنفسه . فدع عنك ذكر الربّ ، تعالى وتقدّس ، في هذا العرض ، فإنّ^٢ كلّ ما قوامه بنفسه يستحيل أن يحلّ فيما قوامه بنفسه ، إلا بطريق المجاورة الواقعة بين الأجسام . فلا يتصوّر الحلول بين عبيدين ، فكيف يتصوّر بين العبد والربّ .

وإذا بطل الحلول والانتقال والإتحاد || والاتّصاف بأمثال صفات الله ، 77 b سبّحانه وتعالى ، على سبيل الحقيقة ، لم يبقَ لقولهم معنى إلا ما أشرنا إليه في^٣ التنبيهات^٤ . وذلك يمنع من إطلاق القول بأنّ معاني أسماء الله تعالى تصير أوصافاً للعبد ، إلا على نوع من التقييد خالٍ^٥ عن الإيهام ، وإلا فمطلق هذا اللفظ موهّم . ١٠

فإن قلت : فما معنى قوله أنّ العبد ، مع الاتّصاف بجميع ذلك ، سالك لا واصل ، فما معنى السلوك ، وما معنى الوصول ؟ فاعلم أنّ السلوك هو تهذيب الأخلاق والأعمال والمعارف ، وذلك اشتغال بعمارة الظاهر والباطن . والعبد في جميع ذلك مشغول بنفسه عن ربّه ، سبّحانه وتعالى ، إلا أنّه مشغول بتصفية باطنه ، ليستعدّ للوصول . وإنّما الوصول ، هو أن ينكشف له جلّية الحقّ ويصير مستغرقاً به ، فإن نظر إلى معرفته فلا يعرف إلا الله ، وإن نظر إلى همّته فلا همّة له سواه . فيكون كلّ مشغولاً بكّله ، مشاهدةً وهمّاً ، لا يلتفت في ذلك إلى نفسه ، ليعمر ظاهره بالعبادة ، أو باطنه بتهذيب الأخلاق . وكلّ ذلك طهارة ، وهي البداية . وإنّما النهاية

(1) L الجواهر

(2) B mar. كان ، i.e. كان

(3) L om.

(4) L والتنبيهات

(5) L خالي

وعليه ينبغي أن يحمل قول أبي يزيد، رحمه الله، حيث قال: «انسلخت من نفسي كما تنسلخ^١ الحية من جلدها، فنظرت فإذا أنا هو». ويكون معناه أن من ينسلخ من شهوات نفسه وهواها وهما فلا يبقى فيه متسع لغير الله، ولا يكون له همة سوى الله، سبحانه وتعالى. وإذا لم يحل في القلب إلا جلال الله وجماله، حتى صار مستغرقاً به، يصير كأنه هو، لا أنه هو تحقيقاً. وفرق بين قولنا: كأنه هو، وبين قولنا: هو هو. لكن قد يعبر بقولنا: هو هو، عن قولنا: كأنه هو، كما أن الشاعر تارة يقول: كأنني من أهوى، وتارة يقول: أنا من أهوى. وهذه مزلة قدم. فإن من ليس له قدم راسخ في المعقولات، ربما لم يتميز له أحدهما عن الآخر، فينظر إلى كمال ذاته وقد تزين بما تلاً في حلية الحق، فيظن أنه هو، فيقول: أنا الحق.

وهو غلط غلط النصارى، حيث رأوا ذلك في ذات المسيح، عيسى، عليه السلام، فقالوا: هو الإله، بل غلط من ينظر إلى امرأة قد انطبع فيها صورة متلونة بتلوته، فيظن أن تلك الصورة هي صورة المرأة، وأن ذلك اللون لون المرأة^{١٠}. وهيهات! بل المرأة في ذاتها لا لون لها، وشأنها قبول صور الألوان على وجه يتخايل إلى الناظرين إلى ظاهر الأمور أن ذلك هو^{١١} صورة المرأة، حتى أن الصبي إذا رأى إنساناً في المرأة ظن أن الإنسان

- | | |
|--|--------------------|
| (1) انسلخ L | (7) رأو L |
| (2) ولكن L | (8) وقالوا L |
| (3) In B هو ... لكن in mar. | (9) L om. |
| (4) T & P ₁ & P ₂ . B looks like كأي | (10) المرأة فيها L |
| L om. | (11) L om. |
| (5) تميزه من له قدم L | (12) L om. |
| (6) L om. | |

في المرأة. فكذلك القلب خالٍ عن الصور في نفسه وعن الهيئات، وإنما هيئاته قبول معاني^٢ الهيئات والصور والحقائق. فما يحلّه يكون كالمتحد به، لا أنه متحد به تحقيقاً. ومن لا يعرف الزجاجة والخمر، إذا رأى زجاجة فيها^٣ خمر لا يدرك تباينها، فتارة^٤ [يقول: لا خمر، وتارة^٥] 76 b يقول: لا زجاجة. كما عبر عنه الشاعر، حيث قال:

رق الزجاجة وراقت الخمر فتشابهها، فتشاكل^٦ الأمر
فكأنما^٧ خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

وقول من قال منهم: «أنا الحق»، فبما أن يكون معناه معنى قول الشاعر: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»^٨، وإما أن يكون قد غلط في ذلك، كما غلط النصارى في ظنهم اتحاد اللاهوت بالناسوت. وقول أبي يزيد، رحمه الله، إن صح عنه: «سبحاني ما أعظم شأنني!»^٩ إما أن يكون ذلك جارياً على لسانه، في معرض الحكاية عن الله، عز وجل، كما لو سمع وهو يقول: «لا إله إلا أنا فاعبدني»، لكان يحمل على الحكاية، وإما أن يكون قد شاهد كمال حظه من صفة القدس، على ما ذكرنا في الترقى بالمعرفة عن الموهومات والمحسوسات، وبالهمة عن الحظوظ والشهوات، فأخبر عن قدس نفسه، وقال «سبحاني!» ورأى عظم شأنه بالإضافة إلى شأن عموم الخلق، فقال: «ما أعظم شأنني!» وهو مع ذلك يعلم أن قدسه وعظم شأنه بالإضافة إلى الخلق، ولا نسبة له إلى قدس الرب، تعالى

- | | |
|---|---------------------------------|
| (1) المعاني L | (5) وتشاكل L |
| (2) زجاجة فيه L | (6) L & T. B وكأنما |
| (3) L | (7) L om. أنا. ومن أهوى |
| (4) All mss رقت. In the <i>Mishhāt</i> , | (8) L خلقه P ₁ ; ظنه |
| p. 75, it is راقّت; same in A, Az, S & Tq | (9) L. B قدمه |

والأرض وما بينهما ، وهو من جملة ما بينهما ، فكيف يكون خالق نفسه ؟
ثم إن ثبتت^١ هذه الصفات لعبدين يكون كل واحد منهما خالق صاحبه x ،
فيكون كل واحد خالق x من خلقه . وكل || ذلك ترهات ومحالات . 75 a

وأما القسم الثالث^٢ ، وهو انتقال عين صفات الربوبية ، فهو أيضاً
محال ، لأن^٣ الصفات يستحيل مفارقتها للموصوفات ، وهذا لا يختص
بالذات القديمة ، بل يتصور أن ينتقل عين علم زيد إلى عمرو^٤ ، بل
لا قيام للصفات إلا بخصوص الموصوفات ؛ ولأن الانتقال يوجب فراغ
المنتقل عنه ، فيوجب أن تعرى الذات التي عنها انتقال الصفات الربوبية ،
فتعري^٥ عن الربوبية [وصفاتها]^٦ ، وذلك أيضاً ظاهر الاستحالة .

وأما القسم الرابع ، وهو^٧ الاتحاد ، فذلك أيضاً أظهر بطلاناً ، لأن^٨
قول القائل : إن العبد صار هو الرب كلام متناقض في نفسه ، بل ينبغي
أن ينزه الرب ، سبحانه وتعالى ، عن أن يجري اللسان في حقه بأمثال هذ
المحالات . ونقول قولاً مطلقاً إن قول القائل : إن شيئاً صار شيئاً آخر ،
محال على الإطلاق . لأننا نقول : إذا عُقِل زيد وحده وعمرو وحده ، ثم
قيل إن زيدا صار عمروا واتحد به ، فلا يخلو عند الاتحاد إما أن يكون
كلاهما موجودين ، أو كلاهما معدومين ، أو زيد موجوداً وعمرو معدوماً^٩ ،
أو بالعكس . ولا يمكن قسم وراء الأربعة .

(1) L & P, B ثبت

(x) L om.

(2) L الثاني

(3) B لأنه corr.

(4) ان ينتقل عن عمرو إلى زيد L

(5) L om.

(6) L

(7) L فهو

(8) L. B موجود وعمرو معدوم

(9) L الرابع

فإن كانا موجودين ، فلم يصر^١ عين^٢ أحدهما عين الآخر ، بل عين
كل واحد منهما موجود . وإنما الغاية أن يتحد مكانهما ، وذلك لا يوجب
الاتحاد . || فإن العلم والإرادة والقدرة قد تجتمع في ذات واحدة ولا تتباين
محالها^٣ ، ولا تكون القدرة هي العلم ولا الإرادة ، ولا يكون قد اتحد البعض
بالبعض . 75 b

وإن كانا معدومين ، فما اتحدا بل عدما ، ولعل الحادث شيء ثالث .
وإن كان أحدهما معدوماً والآخر موجوداً ، فلا اتحاد ، إذ لا يتحد
موجود بمعدوم .

فالإتحاد بين شيئين مطلقاً محال ، وهذا جارٍ في الذوات المتماثلة ،
فضلاً عن المختلفة . فإنه يستحيل أن يصير هذا السواد ذاك السواد ، كما
يستحيل أن يصير هذا السواد ذلك^٤ البياض أو ذلك العلم . والتباين بين
العبد والرب أعظم من التباين بين السواد والعلم .

فأصل الإتحاد إذاً باطل ، وحيث يطلق الإتحاد ويقال : هو هو ،
لا يكون إلا بطريق التوسع والتجوّز اللائق بعادة الصوفية والشعراء . فإنهم ،
لأجل تحسين موقع الكلام من الإفهام ، يسلكون سبيل الإستعارة ؛ كما
يقول الشاعر : « أنا من أهوى ومن أهوى أنا » . وذلك موّل^٥ عند الشاعر ،
فإنه لا يعني به أنه هو تحقيقاً ، بل كأنه هو . فإنه مستغرق الهم به
كما يكون هو مستغرق الهم بنفسه ، فيعبّر عن هذه الحالة بالاتحاد على
سبيل التجوّز .

(1) All other mss; B يصير

(2) L om.

(3) L محالها

(4) L ذاك

(5) L يتأول

ولكنه مقهور ، فهو أحقُّ بهذا الاسم ، بعد أن أخرجت عن الاعتبار^١ تناقض البواعث ، ومصابرتها بطريق المجاهدة .

خاتمة لهذا الفصل واعتذار

إعلم أنه إنما حملني على ذكر هذه التنبيهات ردَّف هذه الأسماء والصفات قول رسول الله ، صَلَّى الله عليه وسلَّم : «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ تعالى»^٢ ، وقوله ، عليه السلام والصلاة : «إِنَّ اللَّهَ تَسْعَةُ وَتَسْعِينَ خَلْقًا من تخلف بواحد منها دخل الجنة»^٣ ، وما تداولته ألسنة الصوفيَّة من كلمات تشير إلى ما ذكرناه ، لكن على وجه يوهم عند غير المحصِّل شيئاً من معنى الحلول والاتحاد^٤ . وذلك غير مظنون بعقل ، فضلاً عن^٥ التمييزين^٦ بخصائص المكاشفات . ولقد سمعت الشيخ أبا علي الفارملي يحكي عن شيخه أبي القاسم الكركاني ، قدس الله روحهما ، أنه قال : «إِنَّ الْأَسْمَاءَ التَّسْعَةَ وَالتَّسْعِينَ تَصِيرُ أَوْصَافًا لِلْعَبْدِ السَّالِكِ ، وَهُوَ بَعْدُ فِي السُّلُوكِ غَيْرِ وَاصِلٍ . وَهَذَا الَّذِي ذَكَرَهُ ، إِنْ أَرَادَ بِهِ شَيْئًا يَنْسَبُ مَا أوردناه ، فهو صحيح ، ولا يظنُّ به إلا ذلك . ويكون في اللفظ نوع من التوسُّع والاستعارة . فَإِنَّ مَعَانِيَ الْأَسْمَاءِ هِيَ صِفَاتُ اللَّهِ تَعَالَى ، وَصِفَاتُهُ لَا تَصِيرُ صِفَةً لغيره . ولكن معناه أنه يحصل له ما يناسب تلك الأوصاف ، كما يقال : فلان حصل علم أستاذه . وعلم الأستاذ لا يحصل للتلميذ بل يحصل له مثل علمه^{١٠} .

(1) L, T, P₁ & P₂. B اعتبار

(2) L om. لعله : على mar. عن ;

(3) n.t.

(4) L & T om. تسعة وتسعين

(5) n.t. However, see *al-Mughni* Vol.

IV, P. 307, n.6, and p. 316, n.1

(6) L اتحاد

(7) All mss. من . Pref. عن

(8) All other mss; B المتمردين

(9) L om.

(10) L om. ; له مثله

وإن ظنَّ ظانٌّ أنَّ المراد به ليس ما ذكرناه ، فهو باطل قطعاً . فإنني أقول : قول القائل إنَّ معاني أسماء الله ، سبحانه وتعالى ، صارت^١ أوصافاً له ، لا يخلو إمَّا أن عني به عين^٢ تلك الصفات ، أو مثلها . فإن عني به مثلها ، فلا يخلو إمَّا أن عني به مثلها مطلقاً من كلِّ وجه ، وإمَّا أن عني به^٣ || مثلها من حيث الاسم والمشاركة في عموم الصفات دون خواصِّ المعاني . فهذان قسيان . وإن عني بها عينها^٤ ، فلا يخلو إمَّا أن يكون بطريق انتقال الصفات من الربِّ إلى العبد ، أولاً بالانتقال^٥ . فإن لم يكن بالانتقال ، فلا يخلو إمَّا أن يكون باتِّحاد ذات العبد بذات^٦ الربِّ ، حتَّى يكون هو هو فتكون صفاته صفاته ، وإمَّا أن يكون بطريق الحلول . وهذه أقسام ثلاثة : وهو الانتقال والاتحاد والحلول .

فهذه خمسة أقسام ، الصحيح منها قسم واحد ، وهو أن يثبت للعبد من هذه الصفات أمور تناسبها على الجملة وتشاركها في الاسم ، ولكن لا تماثلها ماثلة تامة ، كما ذكرناه في التنبيهات .

وأما القسم^٧ الثاني ، وهو أن يثبت له أمثاله^٨ على التحقيق ، فمحال . فإنَّ من جملة أن يكون له علم محيط بجميع المعلومات ، حتَّى لا يعزب عنه ذرَّة في الأرض ولا في^٩ السموات ، وأن يكون له قدرة واحدة تشمل^{١٠} جميع المخلوقات ، حتَّى يكون هو^{١١} بها خالق الأرض والسموات وما بينهما . وكيف يتصوَّر هذا لغير الله تعالى ؟ وكيف يكون العبد خالق السموات

(1) L. B صار

(2) L & T. B غير

(3) B looks like عينها

(4) L mar. لعله : أو بلا انتقال

(5) In L, in mar.

(6) L om.

(7) L & T. B امثاله

(8) L وفي , om. ولا

(9) L تشمل

(10) L om.

فيه القدم عن البقاء. بل الماضي والمستقبل إنما يكون^١ لنا إذ مضى علينا وفيينا أمور ، وستجدد أمور . ولا بد من أمور تحدث ، شيئاً بعد شيء ، حتى تنقسم إلى ماضٍ قد انعدم وانقطع ، وإلى رهن حاضر ، وإلى ما يتوقع تجدد من بعد . فحيث لا تجدد ولا انقضاء فلا زمان .

- 73 a وكيف لا والحق ، سبحانه وتعالى || قبل الزمان ، وحيث خلق الزمان
لم يتغير من ذاته شيء . وقبل خلق الزمان [لم يكن للزمان عليه جريان ، وبقي بعد خلق الزمان]^٢ على ما عليه كان . ولقد أبعد من قال : البقاء صفة زائدة على ذات الباقي . وأبعد منه^٣ من قال : القدم وصف زائد على ذات القديم . وناهيك برهاناً على فساده ما لزمه من الجبط في بقاء البقاء ، وبقاء الصفات ، وقدم القدم ، وقدم الصفات .

الوارث هو الذي ترجع إليه^٤ الأملاك بعد فناء الملاك . وذلك هو الله ، سبحانه وتعالى ، إذ هو الباقي بعد فناء الخلق^٥ ، وإليه مرجع كل شيء ومصيره . وهو القائل إذ ذاك : «لِمَنْ أَلْمَذُكُ الْيَوْمُ»^٦ . وهو المجيب : «لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»^٧ . وهذا بحسب ظن الأكثرين ، إذ يظنون لأنفسهم ملكاً وملكاً ، فيكشف^٨ لهم ذلك اليوم حقيقة الحال . وهذا النداء^٩ عبارة عن حقيقة ما ينكشف لهم في ذلك الوقت . فأما أرباب البصائر فإنهم أبداً مشاهدون لمعنى هذا النداء ، سامعون له من غير صوت ولا حرف ، موقنون^{١٠} بأن الملك لله ، الواحد القهار ، في كل يوم وفي كل ساعة وفي كل

(1) All mss; يَكُونُ pref.

(2) All other mss; B om.

(3) L om.

(4) إليه ترجع L

(5) خلقه L

(6) & (7) S:16

(8) L فيكشف

(9) L البقاء

(10) L يوقنون

لحظة ، وكذلك كان أزلاً وأبداً . وهذا إنما يدركه من أدرك حقيقة التوحيد في الفعل ، وعلم أن المتفرد بالفعل في الملك والملكوت واحد . وقد أشرنا إلى ذلك في أول «كتاب التوكل» من كتاب «أحياء علوم الدين» ، فليطلب منه ، فإن هذا الكتاب لا يحتمله .

- الرشيد هو الذي تنساق تدبيراته إلى غاياتها على سنن السداد من غير إشارة || مشير وتسديد مسدد وإرشاد مرشد . وهو الله ، سبحانه وتعالى . 73 b ورشد كل عبد بقدر هدايته في تدابيره إلى ما يشاكله^١ الصواب من مقاصده ودينه ودينه .

الصبور هو الذي لا تحمله العجلة على المسارعة إلى الفعل قبل أوانه ، بل ينزل الأمور بقدر معلوم ويجريها على سنن محدود ، لا يؤخرها عن آجالها المقدورة لها تأخير متكاسل ، ولا يقدمها على أوقاتها تقديم مستعجل ، بل يودع كل شيء في أوانه ، على الوجه الذي يجب أن يكون ، وكما ينبغي . وكل ذلك من غير مقاساة داع^٢ على مضادة الإرادة .

وأما صبر العبد ، فلا يخلو عن مقاساة لأن معنى صبره هو إثبات^٣ داعي الدين أو العقل في مقابلة داعي الشهوة أو الغضب . فإذا تجاذبه داعيان متضادان ، فدفع الداعي إلى الإقدام والمبادرة ، ومال^٤ إلى باعث التأخير ، سمي صبوراً ، إذ جعل باعث العجلة مقهوراً . وباعث العجلة في حق الله ، سبحانه ، معدوم . فهو أبعد عن العجلة ممن باعته موجود ،

(1) All other mss; B قد

(2) L كتب

(3) L شاكله

(4) L المقدرة

(5) L داعي

(6) L لا

(7) L ثبات

(8) L وقال ; mar. لعله

نور السموات والأرض . وكما أنه لا ذرة من نور الشمس إلا وهي ذاته على وجود الشمس المنورة ، فلا ذرة من موجودات^١ السموات والأرض وما بينهما إلا وهي ، بجواز وجودها ، دالة على وجوب وجود موجدتها . وما ذكرناه في معنى الظاهر يفهمك بمعنى النور ويغنيك عن التعسفات المذكورة في معناه .

- الهادي هو الذي هدى خواص عباده أولاً إلى معرفة ذاته حتى استشهدوا بها^٢ على الأشياء^٣ ، وهدى عوام عباده إلى مخلوقاته حتى استشهدوا بها^٤ على ذاته ، وهدى كل مخلوق إلى ما لا بد له منه^٥ في قضاء حاجاته . فهدى الطفل إلى التقام الثدي عند انفصاله ، والفرخ إلى التقاط الحَب وقت خروجه ، والنحل إلى بناء بيته على شكل التسديس ، لكونه أوفق الأشكال لبدنه ، وأحوالها وأبعدها عن أن يتخللها فرج ضائعة . وشرح ذلك بطول ، وعنه عبر قوله تعالى : «الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»^٦ . وقال تعالى : «وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى»^٧ .

والهداة من العباد الأنبياء والعلماء الذين أرشدوا الخلق إلى السعادة الأخروية ، وهدوهم إلى صراط الله المستقيم . بل الله الهادي لهم^٨ على ألسنتهم ، وهم مسخرون تحت قدرته وتدبيره .

البديع هو الذي لا عهد بمثله . فإن لم يكن بمثله عهد ، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ولا في كل أمر راجع إليه ، فهو البديع المطلق .

- | | |
|-------------------------------------|-------------|
| (1) L. موجودات | (6) L. om. |
| (2) L. om. | (7) S 20:50 |
| (3) L. بالانبياء به . B has crossed | (8) L. om. |
| out. T. على ذاته | (9) S 87:3 |
| (4) Ref. المخلوقات | (10) L. هم |
| (5) L. om. | |

وإن كان شيء من ذلك معهوداً ، فليس ببديع مطلق . ولا يليق هذا الاسم مطلقاً إلا بالله ، سبحانه وتعالى ، فإنه ليس له قبل فيكون مثله معهوداً قبله ، وكل موجود بعده فحاصل بإيجاده^١ ، وهو غير مناسب لموجده . فهو بديع أزلاً وأبداً .

- وكل عبد اختص بخاصية^٢ في النبوة أو الولاية^٣ أو العلم ، لم يعهد^٤ مثلها ، إما في سائر الأوقات وإما في عصره ، فهو بديع بالإضافة إلى ما هو منفرد به ، وفي الوقت الذي هو منفرد فيه .

الباقى هو الموجود ، الواجب وجوده بذاته ، ولكنه إذا أضيف في الدهن^٥ إلى الاستقبال^٦ يستمر^٧ باقياً ، وإذا أضيف إلى الماضي سمي قديماً . والباقي هو الذي لا ينتهى تقدير وجوده في الاستقبال إلى آخر ، ويعبر عنه بأنه أبدي . والقديم المطلق هو الذي لا ينتهى تمدد وجوده في الماضي إلى أول ، ويعبر عنه بأنه أزلي . وقولك : واجب الوجود بذاته ، متضمن لجميع ذلك . وإنما هذه الأسامي بحسب إضافة هذا الوجود في الدهن إلى الماضي والمستقبل .

- وإنما يدخل في الماضي والمستقبل المتغيرات ، لأنهما عبارتان عن الزمان . ولا يدخل في الزمان إلا التغير والحركة ، إذ الحركة إنما تنقسم إلى ماض ومستقبل ، والتغير يدخل في الزمان بواسطة التغير ، فما جل عن التغير والحركة فليس في زمان ، فليس فيه ماض ومستقبل ، فلا ينفصل

- | | |
|-------------------------------|--------------------|
| (1) L. بإيجاد | (6) L. استقبال |
| (2) All other miss; B بخاصيته | (7) L. سمي |
| (3) L. والولاية | (x) L. om. |
| (4) L. mar. اي نسب | (8) L. ins. بذاتها |
| (5) L. الدهر | |

والله ، عز وجل ، هو المغني أيضاً . ولكن الذي أغناه لا يتصور أن يصير بإغنائه غنياً مطلقاً ، فإن أقل أموره أنه محتاج إلى المغني ، فلا يكون غنياً ، بل يستغني عن غير الله بأن يمدّه بما يحتاج إليه ، لا بأن يقطع عنه أصل الحاجة . والمغني الحقيقي هو الذي لا حاجة له إلى أحد أصلاً ، والذي يحتاج معه ما يحتاج ، فهو غنيٌّ || بالمجاز . وهو غاية ما يدخل في الإمكان في حق غير الله ، سبحانه وتعالى .

وأما فقد الحاجة ، فلا . ولكن إذا لم تبق حاجة إلا إلى الله تعالى سمي غنياً . ولو لم تبق له أصل الحاجة كما صحّ قوله تعالى : « وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ » . ولولا أنه يتصور أن يستغني عن كل شيء سوى الله ، عز وجل ، لما صحّ لله تعالى وصف المغني .

المانع هو الذي يرد أسباب الهلاك والنقصان في الأديان والأبدان بما يخلقه من الأسباب المعدّة للحفظ . وقد سبق معنى الحفظ . وكل حفظ فمن ضرورته منع ودفع ، فمن فهم معنى الحفظ فهم معنى المانع . والمنع إضافة إلى السبب المهلك . والحفظ إضافة إلى المحروس عن الهلاك ، وهو مقصود المنع وغايته ، إذ المنع يراد للحفظ ، والحفظ لا يراد للمنع . فكل حافظ مانع ، وليس كل مانع حافظاً ، إلا إذا كان مانعاً مطلقاً بجميع أسباب الهلاك والنقص ، حتى يحصل الحفظ من ضرورته .

الضارّ النافع هو الذي يصدر منه الخير والشرّ والنفع والضرر . وكل ذلك منسوب إلى الله تعالى ، إما بواسطة الملائكة والإنس والجمادات ،

in mar. وقد سبق ... الحفظ
(1) L om. إلى أحد
(2) L الله
(3) S 47:38
(4) All other mss; B In B, الحفظ
(5) L المنع
(6) L. B سابقاً
(7) L الجمادات أو

أو بغير واسطة . فلا تظنّ أن السمّ يقتل ويضرّ بنفسه ، وأن الطعام يشبع وينفع بنفسه ، وأن الملك والإنسان والشيطان ، أو شيء من المخلوقات من فلك أو كوكب أو غيرهما ، يقدر على خير أو شرّ أو نفع أو ضرر بنفسه . بل كلّ ذلك أسباب مسخرة لا يصدر منها || إلا ما سخرت له . 71 b

وجملة ذلك بالإضافة إلى القدرة الأزليّة ، كالقلم بالإضافة إلى الكاتب في اعتقاد العامي . وكما أن السلطان إذا وقع بكرامة أو عقوبة لم ير ضرر ذلك ولا نفعه من القلم ، بل من الذي القلم مسخر له ، فكذلك سائر الوسائل والأسباب . وإنما قلنا في اعتقاد العامي ، لأنّ الجاهل هو الذي يرى القلم مسخراً للكاتب ، والعارف يعلم أنه مسخر في يده لله ، سبحانه وتعالى ، وهو الذي الكاتب مسخر له . فإنه مهما خلق الكاتب وخلق له القدرة وسلط عليه الداعية الجازمة التي لا تردّد فيها ، صدر منه حركة الأصابع والقلم ، لا محالة ، شاء أم أبى ، بل لا يمكنه أن لا يشاء . فإذا ، الكاتب بقلمه الإنسان ويده هو الله تعالى . وإذا عرفت هذا في الحيوان المختار ، فهو في الجماد أظهر .

النور هو الظاهر الذي به كلّ ظهور ، فإنّ الظاهر في نفسه المظهر لغيره يسمى نوراً . ومهما قبل الوجود بالعدم كان الظهور ، لا محالة ، للوجود ، ولا ظلام أظلم من العدم . فالبريء عن ظلمة العدم ، بل عن إمكان العدم المخرج كلّ الأشياء من ظلمة العدم إلى ظهور الوجود ، جدير بأن يسمى نوراً . والوجود نور فائض على الأشياء كلّها من نور ذاته ، فهو

الاصبع L (5)
لعله : قلم الكاتب الانسان mar. ; قلم L (6)
الجمادات L (7)
خير او شر او L om. (1)
ضر ونفع L (2)
سخر P₃ & M. All other mss (3)
في يد الله L, T & P₂. B, P₁ & P₃ (4)

بأخيك ، لم يبق من حسناته شيء؟^١ فقال : 'يا رب' ، فليحمل^٢ عني من أوزاري'. ثم فاضت عيناه رسول الله ، صلى الله عليه وسلم بالبكاء ، وقال^٣ : « إن ذلك ليوم عظيم ، يوم يحتاج الناس إلى أن يُحمل^٤ عنهم من أوزارهم ». قال : « فيقول الله ، عز وجل ، للمتظلم^٥ : ارفع بصرك فانظر في الجنان ». فقال : 'يا رب' ، أرى مدائن^٦ من فضة ، وقصوراً^٧ من ذهب مكللة باللؤلؤ ، لأي نبي هذا أو لأي صديق أو لأي شهيد؟^٨ قال الله ، عز وجل : « هذا لمن أعطى الثمن ». قال : 'يا رب' ، ومن يملك ذلك؟ قال : « أنت تملكه ». قال : « بماذا يا رب؟ » قال : « بعفوك عن أخيك ». قال : 'يا رب' ، قد عفوت عنه . قال الله ، عز وجل : « خذ بيد أخيك ، فأدخله الجنة ». ثم قال ، صلى الله عليه وسلم : ١٠ « اتقوا الله ، وأصلحوا ذات بينكم ، فإن الله ، تبارك وتعالى ، يصلح بين المؤمنين يوم القيامة »^٩.

فهذا سبيل الإنتصاف والإنصاف ، ولا يقدر على مثله إلا ربّ الأرباب . وأوفر العباد^{١٠} حظاً من هذا الإسم من ينتصف أولاً من نفسه لغيره ، ثم لغيره من غيره ، ولا ينتصف لنفسه من غيره .

الجامع هو المؤلف بين المتماثلات والمتباينات والمتضادات . أما جمع^{١١} الله المتماثلات ، فكجمعه الخلق الكثير من الأنس على ظهر الأرض ، وكحشره إليهم في صعيد القيامة . وأما المتباينات ، فكجمعه بين السموات

(1) L om.

(2) L om.

(3) L om.

(4) L om.

(5) L om.

(6) L om.

(7) L om.

(8) L om.

(9) L om.

(10) L om.

(11) L om.

والكواكب والهواء والأرض والبحار والحيوانات والنبات والمعادن المختلفة . كل ذلك متباين الأشكال والألوان والطعوم والأوصاف ، وقد جمعها في الأرض وجمع بين الكل في العالم . وكذلك جمعه بين العظم والعصب والعرق والعضلة والمخ والبشرة والدم وسائر الأخلاط في بدن الحيوان . وأما المتضادات ، فكجمعه بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة^١ في أمزجة الحيوانات ، وهي 70 b متنافرات متعاندات . وذلك أبلغ وجوه الجمع . وتفصيل جمعه لا يعرفه إلا من يعرف تفصيل مجموعاته في الدنيا والآخرة ، وكل ذلك مما يطول شرحه .

تنبيه : الجامع من العباد من جمع بين الآداب الظاهرة في الجوارح وبين الحقائق الباطنة في القلوب . فمن كملت معرفته وحسنت سيرته فهو الجامع . ولذلك قيل : الكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه . وكان الجمع بين الصبر والبصيرة متعزراً^١ ، لذلك ترى صبوراً^٢ على الزهد والورع لا بصيرة له ، وترى ذا بصيرة لا صبر له . والجامع من جمع بين الصبر والبصيرة . والسلام^٣.

الغني المغني الغني هو الذي لا تعلق له بغيره ، لا في ذاته ولا في صفات ذاته ، بل يكون منزهاً عن العلاقة مع الأغيار . فمن تعلق^٤ ذاته أو صفات ذاته بأمر خارج من ذاته يتوقف عليه وجوده أو كماله ، فهو فقير محتاج إلى الكسب^٥ . ولا يتصور ذلك إلا لله ، سبحانه وتعالى .

(1) P_١ corr.; L يتعذر . All other mss

متعذر

(2) All other mss; B بصيراً

(3) L om.

(4) L om. . All other mss تعلق

(5) L om.

(6) L om.

(7) n.t. However, see *al-Mughni*, Vol.

IV, p. 446, n. 4

(8) T, P_١, P_٢ & M. B العبد . L & P_٣ العبيد

(9) L om.

تاب عليهم محا سيئاتهم ، إذ التائب من الذنب كمن لا ذنب له . وهذا غاية المحو للجناية .

الرووف ذو الرأفة ، والرأفة شدة الرحمة . فهو بمعنى الرحيم ، مع المبالغة فيه . وقد سبق الكلام عليه .

- مالك الملك هو الذي ينقذ مشيئته في مملكته كيف شاء وكما شاء ،
 69 a || إيجادًا وإعدامًا وإبقاء وإفناء . والمُلك هاهنا بمعنى المملكة ، والمالك بمعنى القادر التام القدرة . والموجودات كلها مملكة واحدة ، وهو مالِكها وقادِرها . وإنما كانت الموجودات كلها مملكة واحدة لأنها مرتبطة بعضها ببعض ، فإنها وإن كانت كثيرة من وجه ، فلها وحدة من وجه . ومثاله بدن الإنسان ، فإنه مملكة لحقيقة الإنسان ، وهي أعضاء كثيرة مختلفة ، ولكنها كالتعاونية على تحقيق غرض مدبر واحد ، فكانت مملكة واحدة . فكذلك العالم كله كشخص واحد ، وأجزاء العالم كأعضائه ، وهي متعانة على مقصود واحد ، وهو ¹ إتمام غاية الخير الممكن وجوده ، على ما اقتضاه الجود الإلهي . ولأجل انتظامها على ترتيب متنسق ، وارتباطها برابطة واحدة ، كانت مملكة واحدة . والله تعالى مالِكها فقط .

ومملكة كل عبد بدنه خاصة . فإذا نفذت مشيئته في صفات قلبه وجوارحه ، فهو مالك مملكة نفسه بقدر ما أعطي من القدرة عليها .

ذو الجلال والإكرام هو الذي لا جلال ولا كمال إلا وهو له ، ولا كرامة ولا مكرومة إلا وهي صادرة منه . فالجلال له في ذاته ، والكرامة فائضة منه

(1) L وهي

على خلقه . وفنون إكرام¹ خلقه لا تكاد تنحصر وتنهأ ، وعليه دلّ قوله تعالى : « وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ »² .

- الوالي هو الذي دبّر أمور الخلق ووليّها ، أي تولّاها³ وكان || مليًا^{69 b} بولايته . وكأنّ الولاية تُشعر بالتدبير والقدرة والفعل ، وما لم يجتمع جميع ذلك فيه⁴ لم ينطلق اسم الوالي عليه⁵ . ولا والي للأمور إلا الله ، سبحانه وتعالى ، فإنه المتفرد⁶ بتدبيرها أولًا ، والمنفذ للتدبير بالتحقيق ثانيًا ، والقائم⁷ عليها بالإدامة والإبقاء ثالثًا .

المتعالي بمعنى العليّ ، مع نوع من المبالغة . وقد سبق معناه .

- المقسط هو الذي ينتصف للمظلوم من الظالم . وكماله في أن يضيف إلى إرضاء المظلوم إرضاء الظالم ، وذلك غاية العدل والإنصاف ، ولا يقدر عليه إلا الله ، سبحانه وتعالى .

- ومثاله ما روي عن النبيّ ، صَلَّى الله عليه وسلّم ، أنّه بينا هو جالس⁸ ، إذ ضحك حتى بدت ثناياه ، فقال عمر ، رضي الله عنه : «بأبي أنت وأمي يا رسول الله ، ما الذي أضحكك؟» قال⁹ : «رجلان من أمّتي جثيا بين يدي ربّ العزّة ، فقال أحدهما : 'يا ربّ ، خُذْ لي مظمتي من هذا' . فقال الله ، عزّ وجلّ : 'رُدْ على أخيك مظلمته' . فقال : 'يا ربّ لم يُبقَ¹⁰ لي¹¹ من حسناتي شيء' . فقال ، عزّ وجلّ ، للطالب : 'كيف تصنع

(1) i.e. لعله : على mar. ; الكرامة L

(2) S 17:70

(3) L توليها

(4) In B, small insert; L, T & P mss

(5) om.

(6) In B, in mar.; L & T om.

(6) L المنفرد

(7) In L, the و in mar.

(8) L انه قال بينا رسول الله صلح

(9) L جالس

(10) L بقى

(11) L om.

بظاهر بشرته ، وليس الإنسان إنساناً بالبشرة المرئية^١ منه . بل لو تبدّلت تلك البشرة ، بل سائر أجزائه ، فهو هو ، والأجزاء متبدّلة . ولعلّ أجزاء كلّ إنسان بعد كبره غير^٢ الأجزاء التي كانت فيه عند صغره . || فإنّها تحلّلت^٣ بطول الزمان ، وتبدّلت بأمثالها بطريق الإغتهاء^٤ ، وهويته لم تتبدّل . فتلك الهوية باطنة عن الحواسّ ، ظاهرة للعقل بطريق الإستدلال عليها بآثارها وأفعالها .

البرّ^٥ هو المحسن . والبرّ المطلق هو الذي منه كلّ مبرّة وإحسان . والعبد إنّما يكون براً بقدر ما يتعاطاه من البرّ ، ولا سيّما بوالديه وأستاذه وشيوخه . روي أن موسى ، عليه السلام ، لما كلمه ربه رأى رجلاً قائماً عند ساق العرش ، فتعجّب من علوّ مكانه ، فقال : « يا ربّ ، يَمّ بلغ هذا العبد هذا المحلّ ؟ » فقال : « إنّهُ كان لا يحسد عبداً من عبادي على ما آتيته » ، وكان باراً^٦ بوالديه . هذا برّ العبد . فأما تفصيل برّ الله تعالى وإحسانه إلى خلقه ، فيطول شرحه ، وفي بعض ما ذكرناه ما ينبّه عليه .

التوّاب هو الذي يرجع إلى تيسير أسباب التوبة لعباده مرّة بعد أخرى ، بما يُظهر لهم من آياته ، ويسوق إليهم من تنبيهاته ، ويطلعهم عليها من تخويفاته وتحذيراته ، حتّى إذا أطلعوا بتعريفه على غوائل الذنوب ، استشعروا

(1) L المزينة

(2) L وغير

(3) All other mss; B مختلف

(4) L الاعتدال

(5) T & P₃ precede this with الواليthen المتعالي . L, P₁, P₂ & M have the same sequence as B

(6) L اتيت

(7) L برا

(8) L ولما

الخوف بتخويفه ، فرجعوا إلى التوبة ، فرجع^١ إليهم فضل الله تعالى بالقبول . تنبيه : من قبل معاذير المجرمين من رعاياه وأصدقائه ومعارفه مرّة بعد أخرى ، فقد تخلّق بهذا الخلق وأخذ منه نصيبه^٢ .

المستقم هو الذي يقصم ظهور || العتاة ، ويُنكّل بالجنة^٣ ، ويشدّد العقاب على الطغاة ، وذلك بعد الإعذار والإنذار ، وبعد التمكين والإمهال ، وهو أشدّ للانتقام^٤ من المعالجة بالعقوبة . فإنّه إذا عوجل بالعقوبة ، لم ينعن في المعصية ، فلم يستوجب غاية النكال في العقوبة .

تنبيه : المحمود من انتقام العبد أن ينتقم من أعداء الله تعالى . وأعدى^٥ الأعداء نفسه . وحقّه أن ينتقم منها قارف معصية أو أخلّ بعباده . كما نُقل عن أبي يزيد ، رحمه الله ، أنّه قال : « تكاسلت نفسي عليّ في بعض الليالي عن بعض الأوراد ، فعاقبتها بأن منعتها الماء سنة » . فهكذا ينبغي أن يسلك سبيل الانتقام .

العفو هو الذي يمحو السيئات ويتجاوز عن المعاصي ، وهو قريب من الغفور ولكنه أبلغ منه . فإنّ الغفران ينبي عن الستر ، والعفو ينبي عن المحو ، والمحو أبلغ من الستر .

وحظّ العبد من ذلك لا يخفى ، وهو أن يعفو عن كلّ من ظلمه^٦ ، بل يحسن إليه كما يرى الله تعالى محسناً في الدنيا إلى العصاة والكفرة ، غير معاجل لهم بالعقوبة . بل ربّما يعفو^٧ عنهم بأن يتوب عليهم . وإذا

(1) L فيرجع

(2) L نصيبا

(3) L الجنة

(4) L الانتقام

(5) All mss اعدا

(6) L om.

(7) L مظلمة

(8) L looks like يكفر

فأقول : لو نظرت إلى كلمة واحدة كتبها كاتب ، لاستدللت بها على كون الكاتب عالمًا ، قادرًا ، سميعًا ، بصيرًا ، واستفدت منه اليقين بوجود هذه الصفات . بل لو رأيت كلمة مكتوبة ، لحصل لك يقين قاطع بوجود كاتب لها ، عالم ، قادر ، سميع ، بصير ، حي ، ولم يدلّ عليه إلا صورة كلمة واحدة . وكما تشهد هذه الكلمة شهادة قاطعة بصفات الكاتب ، فما من ذرة في السموات والأرض ، || من فلك وكوكب وشمس وقمر وحيوان ونبات وصفة وموصوف ، إلا وهي شاهدة على نفسها بالحاجة إلى مدبر دبرها وقدرها وخصصها بخصوص صفاتها . بل لا ينظر الإنسان إلى عضو من أعضاء نفسه وجزء من أجزائه ظاهراً وباطناً ، بل إلى صفة من صفاته وحالة من حالاته التي تجري عليه قهراً بغير اختياره ، إلا ويراه ناطقة بالشهادة لخالقها وقاهرها ومدبرها . وكذلك كل ما يدركه بجميع حواسه ، في ذاته وخارجاً من ذاته .

ولو كانت الأشياء مختلفة في الشهادة ، يشهد بعضها ولا يشهد بعضها ، لكان اليقين حاصلاً للجميع . ولكن لما كثرت الشهادات حتى اتفقت خفيت* وغمضت لشدة الظهور . ومثاله أن أظهر الأشياء ما يدرك بالحواس ، وأظهرها ما يدرك بحاسة البصر ، وأظهر ما يدرك بحاسة البصر نور الشمس المشرق على الأجسام ، الذي به يظهر كل شيء . فما به يظهر كل شيء كيف لا يكون ظاهراً !

وقد أشكل ذلك على خلق كثير [حتى]* قالوا : الأشياء الملوّنة ليس فيها إلا ألوانها فقط من سواد وحمرة ، فأما أن يكون فيها مع اللون ضوء

(1) L mar. لعله : لو (3) L
(2) L mar. خفيته ؛ على i.e. لعله : (4) L المتلوّنة
اتفقت على خفيته

ونور مقارن للون ، فلا^١ . وهؤلاء إنما نبّهوا على قيام النور بالمتلونات بالترقية التي يدركونها بين الظلّ وموضوع النور ، وبين الليل والنهار . فإنّ الشمس لما تصوّر غيبتها بالليل^٢ واحتجابها بالأجسام المظلمة بالنهار ، انقطع أثرها عن المتلونات ، فأدركت التفرقة بين المتأثر والمستضيء^٣ || بها ، وبين المظلم والمحجوب عنها . فعُرف وجود النور بعدم^٤ ٦٧ b
النور إذا^٥ أضيف^٦ حالة العدم إلى حالة الوجود^٧ ، فأدركت التفرقة مع بقاء الألوان في الحاليتين . ولو أطبق نور الشمس كلّ الأجسام الظاهرة لشخص ، ولم تغب الشمس حتى يدرك التفرقة ، لتعذر عليه معرفة كون النور شيئاً موجوداً زائداً على الألوان ، مع أنه أظهر الأشياء ، بل هو الذي به يظهر جميع الأشياء .

ولو تصوّر الله ، تعالى وتقدس ، عدم أو غيبة عن بعض الأمور ، لأنهدت السموات والأرض^٨ وكل ما انقطع نوره عنها ، ولأدركت التفرقة بين الحاليتين ، وعُلم وجوده قطعاً . ولكن ، لما كانت الأشياء كلّها متفقة في الشهادة ، والأحوال كلّها مطردة على نسق واحد ، كان ذلك سبباً لخفائه . فسبحان من احتجب عن الخلق بنوره ، وخفي عليهم بشدة ظهوره . فهو الظاهر الذي لا أظهر منه ، وهو الباطن الذي لا أبطن منه .

ففيه : لا تتعجّب من هذا في صفات الله ، تعالى وتقدس ، فإنّ المعنى الذي به الإنسان إنسان ظاهراً باطن . فإنّه ظاهر إن استدلّ عليه بأفعاله المرتبة المحكمة ، باطن إن طلب من إدراك الحسن . فإنّ الحسن إنما يتعلّق

(1) L mar. ولا i.e. لعله : ولا (2) L om. ; mar. لعله : ليلاً
(3) L mar. يعني من المتلونات (4) L B وارض
(5) All mss; اضيفت (6) L حالة الوجود الى حالة العدم
(7) L B وارض (8) L B وارض

الله تعالى هو المقرَّب . فقد قدَّم الملائكة ، ثمَّ الأنبياء ، ثمَّ الأولياء ، ثمَّ العلماء . وكلَّ متأخر فهو مؤخَّر بالإضافة إلى ما قبله ، مقدَّم بالإضافة إلى ما بعده . والله ، سبحانه وتعالى ، هو المقدَّم والمؤخَّر ، لأنَّك إذا أحلت تقدِّمهم وتأخَّرتهم على توفيرهم وتقصيرهم وكمالهم في الصفات ونقصهم ، فمن الذي حملهم على التوفير بالعلم والعبادة بإثارة دواعيهم^١ ؟ ومن الذي حملهم على التقصير بصرف^٢ دواعيهم إلى ضدِّ الصراط المستقيم ؟ وذلك كلُّه من الله تعالى ، فهو المقدَّم والمؤخَّر . والمراد هو التقديم والتأخير || في الرتبة . وفيه إشارة إلى أنَّه لم يتقدَّم من تقدَّم بعلمه وعمله^٣ ، بل بتقدِّم الله ، عزَّ وجلَّ ، إياه . وكذلك المتأخَّر . وقد صرَّح بذلك قوله تعالى : « إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ ، أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ^٤ » . وقوله تعالى : « وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ^٥ » الآية .

تفبيه : حظَّ العبد من صفات الأفعال ظاهر . فلذلك قد لا تشغل بإعادته في كلِّ إسم حذاراً^٦ من التطويل ، إذ فيها ذكرناه تعريف لطريق الكلام .

الأول الآخر أعلم أنَّ الأول يكون أولاً بالإضافة إلى شيء ، والآخر يكون آخرًا بالإضافة إلى شيء ، وهما متناقضان . فلا يتصور أن يكون الشيء الواحد ، من وجه واحد بالإضافة إلى شيء واحد ، أولاً وآخرًا جميعاً . بل إذا نظرت إلى ترتيب الوجود ولاحظت سلسلة الموجودات المترتبة ، فالله

(1) ودواعيهم L

(2) L. B تصرف

(3) من تقدم بعمله L

(4) S 21:101

(5) S 32:13

(6) All other mss حذاراً

تعالى بالإضافة إليها أوَّل ، إذ الموجودات كلُّها استفادت الوجود منه ، وأمَّا هو فموجود بذاته ، وما استفاد الوجود من غيره .

ومهما نظرت إلى ترتيب السلوك ولاحظت مراتب^١ منازل السائرين إليه ، فهو آخر ، إذ هو آخر ما ترتقي إليه درجات العارفين . وكلَّ معرفة تحصل قبل معرفته فهي مرقاة إلى معرفته . والمنزل الأقصى هو معرفة الله ، سبحانه وتعالى . فهو آخر^٢ بالإضافة إلى السلوك ، أوَّل بالإضافة إلى الوجود . فمنه المبدأ أوَّلًا ، || وإليه المرجع والمصير آخرًا .

66 b

الظاهر الباطن هذان الوصفان أيضاً من المضافات . فإنَّ الظاهر يكون ظاهراً لشيء وباطناً لشيء . ولا يكون من وجه واحد ظاهراً وباطناً ، بل يكون ظاهراً من وجه بالإضافة إلى إدراك ، وباطناً من وجه آخر . فإنَّ الظهور والبطون إنما يكون بالإضافة إلى الإدراكات . والله ، سبحانه وتعالى ، باطن إنَّ طلب من إدراك الحواسِّ وخزانة الخيال ، ظاهر إنَّ طلب من خزانة العقل بطريق الاستدلال . فإن قلت : أمَّا كونه باطناً بالإضافة إلى أدراك الحواسِّ ، فظاهر ، وأمَّا كونه ظاهراً للعقل ، فغامض ، إذ الظاهر ما لا يُمارى فيه ولا يختلف الناس في إدراكه ، وهذا ممَّا قد وقع فيه الريب الكثير^٣ للخلق ، فكيف يكون ظاهراً ؟ فاعلم أنَّه إنما خفي مع ظهوره لشدة ظهوره . فظهوره سبب بطونه ، ونوره هو حجاب نوره . وكلَّ ما جاوز حدَّه انعكس على ضده .

ولعلَّك تتعجَّب من هذا الكلام وتستبعد ، ولا تفهمه إلا بمثال .

(1) مراتب mar. ; مراتبه L

(2) الآخر L & T. B

(3) فان L

(4) L ما

(5) L الكبير

المالجد بمعنى المجيد ، كالعالم بمعنى العليم ، لكنّ الفعل أكثر مبالغة . وقد سبق معناه .

الواحد هو الذي لا يتجزأ ولا ينثنى . أما الذي لا يتجزأ ، فكالجوهر^١ الواحد الذي لا ينقسم ، فيقال إنه واحد ، بمعنى أنه لا جزء له . وكذا النقطة لا جزء لها^٢ . والله تعالى واحد ، بمعنى أنه يستحيل تقدير الإنقسام في ذاته . وأما الذي لا ينثنى ، فهو الذي لا نظير له ، كالشمس مثلاً . فإنها ، وإن كانت قابلة للانقسام^٣ بالوهم ، متجزئة في ذاتها لأنها من قبيل الأجسام ، فهي لا نظير لها ، إلا أنه يمكن أن يكون لها نظير . فإن كان في الوجود موجود يتفرد بخصوص وجوده تفرداً لا يتصور أن يشاركه غيره فيه أصلاً ، فهو الواحد المطلق أزلاً وأبداً .

٦٥ a والعبد إنما يكون واحداً || إذا لم يكن له في أبناء جنسه نظير في خصلة من خصال الخير . وذلك بالإضافة إلى أبناء جنسه وبالإضافة إلى الوقت ، إذ يمكن أن يظهر في وقت آخر مثله ، وبالإضافة إلى بعض الخصال دون الجميع . فلا وحدة على الإطلاق إلا لله تعالى .

١٥ الصمد هو الذي يُصمد إليه في الحوائج ويُقصد إليه في الرغائب ، إذ ينتهي إليه مُنتهى السؤدد . ومن جعله الله تعالى مقصد عباده في مهمات دينهم^٤ ودنياهم ، وأجرى على يده ولسانه حوائج خلقه ، فقد أنعم عليه بحظ من هذا الوصف^٥ . لكنّ الصمد المطلق هو الذي يُقصد إليه في جميع الحوائج ، وهو الله ، سبحانه وتعالى .

وكالجواهر L. B (1)

وكذا النقطة طرف لا جزء له L (2)

للقسم L (3)

دينه B ; All other mss (4)

من معنى هذا الوصف L (5)

القادر المقتدر معناهما ذو القدرة ، لكنّ المقتدر أكثر مبالغة . والقدرة عبارة عن المعنى الذي به يوجد الشيء متقدراً بتقدير الإرادة والعلم ، واقعاً على وفقهما . والقادر هو الذي إن شاء فَعَلَ ، وإن شاء لم يفعل ، وليس من شرطه أن يشاء لا محالة . فإنّ الله قادر على إقامة القيامة الآن ، لأنه لو شاء أقامها^١ . فإن كان لا يقيمها ، لأنه لم يشأها ولا يشأها^٢ ، لما جرى في سابق علمه من تقدير أجلها وقتها ، فذلك لا يقدر في القدرة . والقادر المطلق هو الذي يخترع كلّ موجود اختراعاً يتفرد^٣ به ويستغني فيه عن معاونة غيره ، وهو الله تعالى .

١٠ وأما العبد ، فله قدرة على الجملة ولكنها ناقصة ، || إذ لا يتناول إلا بعض الممكنات ، ولا يصلح للاختراع ، بل الله تعالى هو المخترع لمقدورات العبد بواسطة قدرته ، مهما هيأ له^٤ جميع أسباب الوجود لمقدوره . وتحت هذا غور لا يحتمل مثل هذا الكتاب كشفه .

١٥ المقدم والمؤخر هو الذي يقرب ويبعد ، ومن قرّبه فقد قدّمه ومن أبعده فقد أخره . وقد قدّم أنبياءه وأوليائه بتقريبهم وهدايتهم ، وأخر أعداءه بإبعادهم وضرب الحجاب بينه وبينهم . والملك إذا قرّب شخصين مثلاً ، ولكن جعل أحدهما أقرب إلى نفسه ، يقال قدّمه ، أي جعله قدّام غيره .

والمقدّم تارة يكون في المكان وتارة يكون في الرتبة ، وهو مضاف لا محالة إلى متأخر عنه . ولا بدّ فيه من مقصد هو الغاية بالإضافة إليه ، يتقدّم ما يتقدّم ويتأخر ما يتأخر . والمقصد هو الله ، سبحانه وتعالى . والمقدّم عند

لأنه أقامها ان شاء L (1)

وان L (2)

لا L (3)

ولا يشأها L om. (4)

يتفرد L (5)

L om. (6)

والعبد ، وإن أمكنه أن يُحصي بعلمه بعض المعلومات ، فإنه يعجز عن حصر أكثرها . فمدخله في هذا الإسم ضعيف ، كمدخله في أصل العلم .

المُبْدِئُ المُعِيدُ معناه الموجد ، لكنَّ الإيجاد إذا لم يكن مسبوقاً بمثله سُمِّيَ إبداء ، وإذا كان مسبوقاً بمثله سُمِّيَ إعادة . والله ، سبحانه وتعالى ، بدأ خلق الناس^١ ، ثمَّ هو الذي يعيدهم ، أي^٢ يحشرهم . والأشياء كلها منه بدت وإليه تعود ، وبه بدت وبه تعود .

المُحْيِي المُمِيت هذا أيضاً يرجع إلى الإيجاد ، ولكنَّ الموجود إذ كان هو الحياة سُمِّيَ فعله إحياء ، وإذا كان هو الموت سُمِّيَ فعله إماتة . ولا خالق للموت^٣ والحياة إلَّا الله ، سبحانه وتعالى ، فلا مُمِيت ولا مُحْيِي إلَّا الله عزَّ وجلَّ . وقد سبقت الإشارة إلى معنى الحياة في إسم الباعث ، فلا نعيده .

الْحَيَّ هو الفَعَالُ الدَّرَكُ^٤ ، حتَّى أنَّ من^٥ لا فعل له أصلاً ولا إدراك ، فهو ميت . || وأقلَّ درجات الإدراك أن يشعر المدرك بنفسه ، فما لا يشعر بنفسه فهو الجماد والميت . فالْحَيَّ الكامل المطلق هو الذي تندرج جميع المدركات تحت إدراكه ، وجميع الموجودات تحت فعله ، حتَّى لا يشذَّ عن علمه مدرك ، ولا عن فعله مفعول . وذلك الله^٦ ، عزَّ وجلَّ ، فهو الْحَيَّ المطلق ، وكلَّ حيٍّ سواه ، فحياته بقدر إدراكه وفعله ، وكلَّ ذلك محصور في قَلَّة . ثمَّ إنَّ الأحياء يتفاوتون فيه ، فمراتبهم بقدر تفاوتهم ، كما سبقت الإشارة إليه في مراتب الملائكة والإنس والبهائم .

- | | |
|----------------------|--------------|
| (1) All other mss; B | (4) L الدارك |
| (2) L ان | (5) L ما |
| (3) L. B الموت | (6) L لله |

الْقَيُّومُ إعلم أنَّ الأشياء تنقسم إلى ما يفنقر إلى محلٍّ ، كالأعراض والأوصاف ، فيقال فيها إنها ليست قائمة بأنفسها ، وإلى ما لا يحتاج إلى محلٍّ ، فيقال إنه قائم بنفسه ، كالجواهر . إلَّا أنَّ الجوهر ، وإن قام بنفسه مستغنياً عن محلٍّ يقوم به ، فليس مستغنياً عن أمور لا بدَّ منها لوجوده ، وتكون شرطاً في وجوده . فلا يكون قائماً بنفسه ، لأنَّه يحتاج في قيامه إلى وجود غيره ، وإن لم يحتج إلى محلٍّ .

فإن كان في الوجود موجود يكفي^١ ذاته بذاته ، ولا قوام له بغيره ، ولا يشترط في دوام وجوده وجود غيره^٢ ، فهو القائم بنفسه مطلقاً . فإن^٣ كان مع ذلك يقوم به كلٌّ موجود ، حتَّى لا يُتصوَّر للأشياء وجود ولا دوام وجود إلَّا به ، فهو الْقَيُّومُ ، لأنَّ قوامه بذاته وقوام كلِّ شيء به . وليس ذلك إلَّا الله ، سبحانه وتعالى . || ومدخل^٤ العبد في هذا الوصف بقدر 64 b استغنائاه عمَّا سوى الله تعالى .

الواجد هو الذي لا يعوزه^٥ شيء ، وهو في مقابلة الفاقِد . ولعلَّ من فاته ما لا حاجة به إلى وجوده لا يسمَّى فاقِداً ، والذي يحضره ما لا تعلَّق له بذاته ولا بكمال ذاته لا يسمَّى واجداً ، بل الواجد من لا يعوزه^٦ شيء بما لا بدَّ منه . وكلَّ ما لا بدَّ منه في صفات الإلهية وكمالها ، فهو موجود لله ، سبحانه وتعالى . فهو بهذا الاعتبار واجد ، وهو الواجد المطلق . ومن عداه ، إن كان واجداً لشيء من صفات الكمال وأسبابه ، فهو فاقِد لأشياء ، فلا يكون واجداً إلَّا بالإضافة .

- | | |
|-----------------------------------|-------------------------|
| (1) L يكفي | (5) L عنها; mar. عَمَّا |
| (2) All other mss; B وجود غيره به | (6) L يعود |
| (3) L وإن | (7) In B, in mar. |
| (4) All other mss; B وقد دخل | |

الوكيل هو الموكل إليه الأمور. ولكنّ الموكل إليه ينقسم إلى من يوكل إليه بعض الأمور ، وذلك ناقص ، وإلى من يوكل إليه الكل ، وليس ذلك إلا الله ، سبحانه وتعالى. والموكل إليه ينقسم إلى من يستحق أن يكون موكلًا إليه ، لا بذاته ولكن بالتفويض والتوكيل ، وهو ناقص ، لأنه فقير إلى التفويض والتولية ، وإلى من يستحق بذاته أن تكون الأمور موكلة إليه والقلوب متوكلة عليه ، لا بتولية وتفويض من جهة غيره ، وذلك هو الوكيل المطلق. والوكيل أيضًا ينقسم إلى من يفي بما وُكِّل إليه وفاء تامًا من غير قصور ، وإلى من لا يفي بالجميع. والوكيل المطلق هو الذي الأمور موكلة إليه ، وهو مُلّي بالقيام بها ، وفيّ بإتمامها. وذلك هو الله تعالى فقط. وقد فهمت من هذا || مقدار مدخل العبد في معنى هذا 63 a الاسم .

القويّ المتين القوة تدلّ على القدرة التامة ، والمتانة تدلّ على شدة القوة . والله ، سبحانه وتعالى ، من حيث أنه بالغ القدرة ، تامها¹ ، قوي² ، ومن حيث أنه شديد القوة ، متين³ . وذلك يرجع إلى معاني القدرة ، وسيأتي ذلك .

الوليّ هو المحبّ الناصر. ومعنى ودّه ومعجّته قد سبق . ومعنى نصرته ظاهر ، فإنه يقيم أعداء الدين وينصر أوليائه . قال الله ، سبحانه وتعالى : « اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا »⁴ . وقال تعالى : « ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ »⁵ ، أي لا ناصر لهم . وقال ، عزّ وجلّ : « كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي »⁶ .

(1) L تمامها (3) S 47:11
(2) S 2:257 (4) S 58:21

تفنيه : الوليّ من العباد من يحبّ الله ، عزّ وجلّ ، ويحبّ أوليائه وينصره وينصر أوليائه¹ ويعادي² أعداءه . ومن أعدائه النفس والشيطان ، فمن خذلهما ونصر أمر الله تعالى ووالى أوليائه الله وعادى أعداءه فهو وليّ³ من العباد .

الحميد هو المحمود المثني عليه . والله ، عزّ وجلّ ، [هو⁴] الحميد بحمده لنفسه أزلاً ، وبحمد عباده له أبداً . ويرجع هذا إلى صفات الجلال والعلوّ والكمال ، منسوباً إلى ذكر الذاكرين له ، فإنّ الحمد هو ذكر أوصاف الكمال من حيث هو كمال .

تفنيه : الحميد من العباد من حُمدت عقائده وأخلاقه وأعماله كلّها من غير مشنوية ، وذلك هو⁵ محمد ، صلّى الله عليه وسلّم ، ومن يقرب⁶ منه من الأنبياء ومن || عداهم من الأولياء والعلماء . وكلّ واحد منهم حميد بقدر ما يحمد من عقائده وأخلاقه وأقواله وأفعاله⁷ ، وإذا كان⁸ لا يخلو أحد عن مذمة ونقص ، وإن⁹ كثرت محامده . فالحميد المطلق هو الله تعالى .

المُحصي هو العالم ، ولكن إذا أضيف العلم إلى المعلومات ، من حيث يحصي المعلومات ويعدها ويحيط بها ، سُمّي إحصاء . والمُحصي المطلق هو الذي ينكشف في علمه حدّ كل معلوم وعدده ومبلغه .

(1) L om. وينصر أوليائه (6) L تقرّب
(2) L ويخذل (7) L وأعماله وأقواله
(3) L الولي (8) L om.
(4) L. (9) L فان
(5) L om.

وقد يقال أيضاً للمعقول الذي صادف^١ به العقل الموجود حتى طابقه أنه حق. فهو من حيث ذاته يُسمى موجوداً، ومن حيث إضافته إلى العقل الذي أدركه على ما هو عليه يسمى حقاً^٢. فإذا، أحق الموجودات بأن يكون حقاً هو الله تعالى، وأحق المعارف بأن تكون حقاً هي معرفة الله، عز وجل، فإنه حق في نفسه، أي مطابق للمعلوم أزلاً وأبداً. ومطابقته^٣ لذاته لا لغيره، لا كالعالم بوجود غيره، فإنه لا يكون إلا ما دام ذلك الغير موجوداً، فإذا عدم عاد ذلك الاعتقاد باطلاً. وذلك الاعتقاد أيضاً لا يكون حقاً^٤ لذات المعتقد، لأنه ليس موجوداً لذاته، بل هو موجود لغيره.

وقد يطلق ذلك على الأقوال، فيقال: قول^٥ حق وقول^٦ باطل. وعلى ذلك، فأحق الأقوال قولك: لا إله إلا الله، لأنه صادق أبداً وأزلاً، لذاته لا لغيره.

فإذا، يطلق الحق على الوجود^٧ في الأعيان، وعلى الوجود^٨ في الأذهان، وهو المعرفة، وعلى الوجود^٩ الذي في اللسان، وهو النطق. فأحق^{١٠} الأشياء بأن يكون حقاً هو^{١١} الذي يكون وجوده ثابتاً لذاته، أزلاً وأبداً، ومعرفة^{١٢} حقاً، x، أزلاً وأبداً، والشهادة له حقاً، أزلاً وأبداً. وكل ذلك لذات الوجود الحقيقي، لا لغيره.

(1) L om.

(2) L mar.، قوله: 'الموجود صفة للمعقول'.

(3) لأن المعقول إذا لم يكن موجوداً لذاته،

(4) لا يطابقه العقل ولا يصادف عليه أنه حق.

(5) والله اعلم.

(6) T, P₁ & P₂. Both B & L هو

(7) مطابقة L.

(8) قوله L (6) & (5) لعله: قول mar.

(9) L (9) - (7) الموجود

(10) لاحق L

(11) L om.

تنبه: حظ العبد من هذا الاسم^١ أن يرى نفسه باطلاً، ولا يرى غير الله، عز وجل، حقاً. والعبد إن كان حقاً، فليس حقاً بنفسه، بل هو حق بالله، عز وجل، فإنه موجود به لا بذاته، بل هو بذاته باطل لولا إيجاد الحق له. فقد أخطأ من قال: «أنا الحق»^٢، إلا بأحد التأويلين^٣: أحدهما أن يعني أنه^٤ بالحق. وهذا التأويل بعيد، لأن اللفظ لا يُنبئ عنه، ولأن ذلك لا يخصه، بل كل شيء سوى الحق فهو بالحق.

التأويل الثاني، أن يكون مستغرقاً بالحق حتى لا يكون فيه متسع لغيره. وما أخذ^٥ كلية الشيء واستغرقه^٦، فقد يقال أنه هو، كما يقول الشاعر: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»^٧، ويعني به الإستغراق. وأهل التصوف، لما كان الغالب^٨ عليهم رؤية فناء أنفسهم من حيث ذاتهم، كان الجاري^٩ على لسانهم من أسماء الله تعالى، في أكثر الأقوال والأحوال، هو الحق، لأنهم يلحظون الذات الحقيقية، دون ما هو هالك في نفسه. وأهل الكلام، لما كانوا بعد في مقام الإستدلال بالأفعال، كان الجاري على لسانهم في الأكثر اسم الباري، الذي هو بمعنى الخالق. وأكثر الخلق يرون كل شيء سواه، فيستشهدون عليه بما يرونه. وهم المخاطبون بقوله تعالى: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ»^{١٠}. والصدّيقون لا يرون شيئاً سواه، فيستشهدون به عليه^{١١}. وهم المخاطبون بقوله تعالى: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»^{١٢}.

(1) L om.

(2) تأويلين L.

(3) بأنه L.

(4) حيد L.

(5) All other mss; B احد

(6) All other mss; B واستغرقه

(7) L mar.؛ الغالب

(8) L om.

(9) S 7:185

(10) به لا عليه L

(11) S 41:53

(12)

الولاية وعجائبها، والنبوة وغرائبها، بل من طباعهم إنكار النشأة الثانية والحياة الآخرة، لأنهم لم يبلغوها بعد. ولو عرض^١ طور العقل وعالمه وما يظهر فيه من العجائب على المميز لأنكره وجحدته^٢ وأحال وجوده. فمن آمن بشيء مما لم يبلغه، فقد آمن بالغيب، وذلك هو مفتاح السعادات.

وكما أن طور العقل وإدراكاته ونشأته بعيد المناسبة عن الإدراكات التي قبله، فكذلك النشأة الآخرة، بل أبعد، فلا ينبغي أن تقاس النشأة الآخرة بالأولى. وهذه النشآت هي^٣ أطوار ذات واحدة ومراقبها التي تصعد فيها إلى درجات الكمال، حتى تقرب من الحضرة التي هي منتهى كل كمال، وتكون عند الله، عز وجل، بين رد وقبول، وحجاب || ووصول. 61 a

فإن قبل رقي^٤ إلى أعلى العليين^٥، وإلا رد^٦ إلى أسفل السافلين. والمقصود الآن^٧ أن لا مناسبة بين النشأتين إلا من حيث الإسم. ومن لم يعرف النشأة والبعث لم يعرف إسم الباعث. وشرح ذلك يطول، فلنتجاوز^٨.

تنبية: حقيقة البعث ترجع إلى إحياء الموتي بإنشائهم نشأة أخرى. والجهل هو الموت الأكبر، والعلم هو الحياة الأشرف. وقد ذكر الله، سبحانه وتعالى، العلم والجهل في كتابه العزيز^٩ وسماها^{١٠} حياة وموتاً. ومن رقي^{١١} غيره من الجهل إلى المعرفة فقد^{١٢} أنشأ نشأة أخرى، وأحياه حياة طيبة. فإن كان للعبد مدخل في إفادة الخلق العلم ودعائهم إلى الله تعالى، فذلك نوع من الإحياء، وهي رتبة الأنبياء ومن يرثهم من العلماء.

(1) لعله : عرض. mar. عوض L
(2) ويحجده L
(3) لعله : هي. mar. النشأة هو L
(4) عليين L
(5) L om.

(6) وشرح ذلك طويل بإنشائهم L
(7) في الكتاب L
(8) وسماه L
(9) L om.

الشهيد يرجع معناه إلى العلم مع خصوص إضافة، فإن الله، عز وجل^١، عالم الغيب والشهادة. والغيب عبارة عما بطن، والشهادة عما ظهر، وهو الذي يشاهد. فإذا اعتبر العلم مطلقاً فهو العليم، وإذا أضيف إلى الغيب والأمور الباطنة فهو الخبير، وإذا أضيف إلى الأمور الظاهرة فهو الشهيد. وقد يعتبر مع هذا أن يشهد على الخلق يوم القيامة بما علم وشاهد منهم. والكلام في هذا الإسم يقرب^٢ من الكلام في العليم والخبير، فلا نعيده.

الحق هو في مقابلة الباطل، والأشياء قد تستبان || بأضدادها. وكل ما 61 b
يخبر عنه، فإما^٣ باطل مطلقاً، وإما حق مطلقاً، وإما حق من وجه باطل من وجه. فالممتنع بذاته هو الباطل مطلقاً، والواجب بذاته هو الحق مطلقاً. والممكن بذاته الواجب بغيره هو حق من وجه باطل من وجه. فهو من حيث ذاته لا وجود له، فهو باطل. وهو من جهة غيره مستفيد الوجود، فهو من هذا الوجه الذي يلي مفيد الوجود موجود^٤. فهو من ذلك الوجه حق، ومن جهة نفسه باطل. فلذلك قال تعالى^٥: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ». وهو كذلك^٦ أزلاً وأبداً، ليس ذلك في حال دون حال، لأن كل شيء سواه، ١٥
أزلاً وأبداً، من حيث ذاته، لا يستحق الوجود، ومن جهته يستحق، فهو باطل بذاته، حق بغيره. وعند هذا تعرف^٧ أن الحق المطلق هو الموجود الحقيقي بذاته، الذي منه يأخذ كل حق حقيقته^٨.

إضافة ذاته تعالى L (1)

يعرف B. ; All other mss. (2)

وهو اما L (3)

يعني : الذي يلي مفيد L mar. (4)

الوجود ، وهو الحق . والله اعلم

قال تعالى L om. (5)

S 28:88 (6)

وهو om. ; وكذلك L (7)

يعرف L (8)

تأخذ كل حقيقة L (9)

الناس»^١. وقوله: «البلاء موكل بالمنطق»^٢. وقوله: «من حُسن إسلام المرء تركه ما لا يعينه»^٣. وقوله: «السعيد مَنْ وُعِظَ بغيره»^٤. وقوله: «الصمت حُكمٌ وقليل فاعله»^٥. وقوله: «القناعة مال لا ينفذ»^٦. وقوله: «الصبر نصف الإيمان، اليقين الإيمان كله»^٧. فهذه الكلمات وأمثالها تستحق حكمة وصاحبها يسمى حكيماً.

الودود هو الذي يحب الخير لجميع الخلق فيحسن إليهم ويثني عليهم. وهو قريب من معنى الرحيم، ولكن الرحمة^٨ إضافة إلى مرحوم، والمرحوم هو المحتاج والمضطّر. وأفعال الرحيم تستدعي مرحوماً ضعيفاً، وأفعال الودود لا تستدعي ذلك، بل الإنعام على سبيل الابتداء من نتائج الود. وكما أن معنى رحمته، سبحانه وتعالى، إرادته الخير للمرحوم، وكفايته له، وهو منزّه عن رقة الرحمة، فكذلك وده إرادته الكرامة والنعمة، وإحسانه وإنعامه، وهو منزّه عن ميل المودة والرحمة. لكن المودة والرحمة لا تتراد في حقّ المرحوم والمودود إلا لثمرتهما وفائدتهما، لا للرقّة والميل. فالفائدة هي لباب الرحمة والمودة، وروحهما. وذلك هو المتصور في حقّ الله، سبحانه وتعالى، دون ما هو مقارن لهما وغير مشروط في الإفادة.

تفبيّه: الودود من عباد الله من يريد لخلق الله كلّ ما يريد لنفسه. وأعلى من ذلك من يؤثرهم على نفسه. كمن قال منهم: أريد أن أكون جسراً على النار يعبر عليّ الخلق ولا يتأذون بها^٩. وكمال ذلك أن لا يمنعه

(1) Māji., *Zuhd*, 24

(2) L. بالقول n. t.

(3) Tir., *Zuhd* 11(4) Maj., *Muqaddimah* 7(5) Su., under *h k m*(6) Su., under *q n*. Su. ins. كثر(7) Su., under *s b r*

(8) L om. الرحمة

(9) L om.

عن الإيثار والإحسان^١ الغضبُ والحقد وما ناله من الأذى. [كما]^٢ قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، حيث كسرت رباعيته، وأدمي وجهه^٣ وضرب: «اللهم اهدِ قومي»، فإنهم لا يعلمون^٤. فلم يمنعه سوء صنيعهم عن إرادته الخير لهم. وكما أمر، صلى الله عليه وسلم، علياً، رضي الله عنه، حيث قال: «إن أردت أن تسبق المقربين، فصِلْ من قَطَعَكَ، واعطِ من حرَمَكَ، واعفُ عمن ظَلَمَكَ»^٥.

المجيد هو الشريف ذاته، الجميل أفعاله، الجزيل عطاؤه ونواله. فكأن شرف الذات إذا قارنه حسنُ الفعل || سُمّي مجداً. وهو الماجد أيضاً، ولكن أحدهما أدلُّ على المبالغة، وكأنّه يجمع معاني اسم الجليل والوهاب والكريم. فقد سبق الكلام فيها^٦.

الباعث هو الذي يُحيي الخلق يوم النشور، ويبعث مَنْ في القبور، ويحصل ما في الصدور. والبعث هو^٧ النشأة الآخرة. ومعرفة هذا الاسم موقوفة^٨ على^٩ معرفة حقيقة البعث، وذلك من أغمض المعارف. وأكثر الخلق منه على توهمات مجمّلة وتخيّلات مبهمّة، وغايتهم فيه تخيلهم أنّ الموت عدم والبعث إيجاد مبتدأ بعد عدم، مثل الإيجاد الأوّل. فظنّهم أنّ الموت عدم، غلط، وظنّهم أنّ الإيجاد الثاني مثل الإيجاد الأوّل، غلط.

(1) والاختيار L

(2) All other mss.

(3) L om. وأدمي وجهه

(4) اغفره لقومي L

(5) n.t. See *al-Mughnī*, Vol. III, p.

61, n. 1, and p. 251, n. 1

(6) Han., IV, 148

(7) معنى L

(8) لعله: فيها mar. فيها L

(9) L ما

(10) P₁ & P₂. Both B & L. هي

(xa) T om. ends. See n. (xa) p. 118

(11) M. All other mss. موقوف على

وإن^١ عظمت فتنته إلى طرف ، والذي لا ينتهي إلى طرف فهو أحق^٢ باسم السعة . والله ، سبحانه وتعالى ، هو الواسع المطلق ، لأنَّ كلَّ واسع ، بالإضافة إلى ما هو أوسع منه ، ضيق . وكلَّ سعة تنتهي إلى طرف ، فالزيادة عليه متصورة^٣ . وما لا نهاية له ولا طرف فلا يتصور عليه زيادة .

تفنيه : سعة العبد في معارفه وأخلاقه . فإن كثرت علومه ، فهو واسع . بقدر سعة علمه ، وإن اتسعت أخلاقه حتَّى لم يضيقها^٤ خوف الفقر وغيظ الحسد^٥ وغلبة الحرص وسائر الصفات ، فهو واسع . وكلَّ ذلك فهو إلى نهاية . وإنما الواسع الحق هو الله تعالى .

الحكيم ذو الحكمة . والحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل

العلوم . وأجل الأشياء هو الله سبحانه . || وقد سبق أنَّه لا يعرف^٦ كنه معرفته ١٠ غيره . فهو الحكيم الحق ، لأنَّه يعلم أجل الأشياء بأجل العلوم ، [إذ أجل العلوم]^٧ هو العلم الأزلي الدائم الذي لا يتصور زواله ، المطابق للعلوم مطابقة لا يتطرق إليه خفاء ولا شبهة^٨ . ولا يتصف بذلك إلا علم الله ، سبحانه وتعالى . وقد يقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويحكمها ويتقن صنعيتها حكيمًا . وكمال ذلك أيضًا ليس إلا لله تعالى ، فهو الحكيم الحق . ١٥

تفنيه : من عرف جميع الأشياء ولم يعرف الله ، عز وجل ، لم يستحق أن يستى حكيمًا ، لأنَّه لم يعرف أجل الأشياء وأفضلها . والحكمة أجل العلوم ، وجلالة العلم بقدر جلالة المعلوم ، ولا أجل من الله ، عز وجل .

(1) All other mss; B أن

(2) L. B مقصورة

(3) L يضيقه

(4) L الحسد

(5) G & M. All other mss يعرفه ; L

فه corr. above the

(6) L & P mss

(7) L خفاء وشبهة

ومن عرف الله تعالى ، فهو حكيم وإن كان ضعيف المنة في سائر العلوم الرسمية ، كليل اللسان ، قاصر البيان فيها . إلا أنَّ نسبة حكمة العبد إلى حكمة الله تعالى كنسبة معرفته إلى معرفته بذاته ، وشتان بين المعرفتين ، فشتان بين الحكمتين . ولكنَّه مع بعده عنه فهو أنفس المعارف وأكثرها خيرًا . ومن أوتي الحكمة فقد أوتي خيرًا كثيرًا .

نعم ، من عرف الله كان كلامه مخالفًا لكلام غيره ، فإنه قلما يتعرض للجزيئات ، بل تكون كلماته^١ كلية ، ولا يتعرض لمصالح العاجلة ، بل يتعرض لما ينفع من العاقبة . ولما كان ذلك أظهر عند الناس ، من أحوال الحكيم من معرفته بالله ، عز وجل ، || ربما أطلق الناس إسم الحكمة 58 b على مثل تلك الكلمات الكلية . ويقال للناطق بها حكيم . ١٠

وذلك مثل قول سيّد البشر ، صلوات الرحمن وسلامه عليه^٢ : «رأس الحكمة مخافة الله»^٣ . وقوله ، صلى الله عليه وسلم^٤ : «الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت ، والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله»^٥ . وقوله ، عليه الصلوات والسلام : «ما قل وكفى خير مما كثر وألهى»^٦ . وقوله ، صلى الله عليه وسلم : «من أصبح معافي في بدنه ، آمنًا في سربه ، عنده قوت يومه ، فكأنما^٧ حيزت له الدنيا بحذافيرها»^٨ . وقوله ، عليه أفضل الصلوات : «كن ورعًا تكن أعبد الناس ، وكن قنعًا تكن أشكر

(1) يكون كلامه L

(2) L ذلك مثل قول الأنبياء ، صلوات

الله عليهم

(3) n. t.; See *al-Mughni*, vol. IV p.

140, n. 3

(4) L om. all words between the

Prophet's sayings, i.e. and the like.

(5) Māj., *Zuhd* 31

(6) Hān., V, 197

(7) L (& Maj.). B وكأنا

(8) Māj., *Zuhd* 9

تنبه : هذه الخصال قد يتحمل العبد في اكتسابها^١ ، ولكن في بعض الأمور ، ومع نوع من التكلف . فلذلك قد يوصف بالكريم ، ولكنه ناقص بالإضافة إلى الكريم المطلق . وكيف لا يوصف به العبد وقد قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « لا تقولوا للعنب الكرم ، فإن الكرم هو الرجل المسلم »^٢ . وقيل إنما وصف شجرة العنب بالكرم لأنه لطيف الشجرة ، طيب الثمرة ، سهل القطف ، قريب المتناول ، سليم عن الشوك والأسباب المؤذية ، بخلاف النخل .

الوقيب هو العليم الحفيظ . فمن راعى الشيء حتى لم يغفل عنه ، ولاحظه ملاحظة لازمة دائمة ، لزوماً لو عرفه^٣ المنوع عنه لما أقدم عليه ، سمي رقيباً . || فكأنه يرجع إلى العلم والحفظ ، ولكن باعتبار كونه لازماً دائماً ، بالإضافة إلى ممنوع^٤ عنه ، محروس عن المتناول^٥ .

تنبه : وصنف المراقبة للعبد إنما بحمد إذا كانت مراقبته لربه وقلبه . وذلك بأن يعلم أن الله تعالى رقيبته وشاهده في كل حال ، ويعلم أن نفسه عدو له ، وأن الشيطان عدو له ، وأنهما ينتهزان^٦ منه الفرص حتى يحملانه^٧ على الغفلة والمخالفة . فيأخذ منهما حذره بأن يلاحظ مكانهما وتلبسهما^٨ ومواقع انبعاثهما ، حتى يسد عليهما المنافذ والمجاري . فهذه^٩ مراقبته .

١) يتحمل... A, Az, S & Tq. L (1)

٢) باكتسابها

٣) للعبد اكتسابها L (2)

٤) لا تقولوا لشجرة العنب B. Mus. alfaz, 10 (3)

٥) عرفه L (4)

٦) لعله : المنوع L mar. (5)

٧) L تناول (6)

٨) بأنه L (7)

٩) لعله : ينتهزان mar.; ينتهي L (8)

١٠) يحملانه L (9)

١١) فهذا L (10)

المجيب هو الذي [يقابل^١] مسألة السائل بالإسعاف ، ودعاء الداعين^٢ بالإجابة ، وضرورة المضطرين بالكفاية ، بل ينعم قبل النداء^٣ ، ويتفضل^٤ قبل الدعاء . وليس ذلك إلا الله ، عزّ وعلا ، فإنه يعلم حاجة المحتاجين قبل سؤلهم ، وقد علمها في الأزل ، فدبر أسباب كفاية الحاجات بخلق الأطعمة والأقوات ، وتيسير الأسباب والآلات الموصلة إلى جميع المهمات .

تنبه : العبد ينبغي أن يكون مجيباً ، أولاً لربه تعالى ، فيما أمره به ونهاه وفيما ندبه إليه ودعاه ، ثم لعباده ، فيما أنعم الله ، عزّ وجلّ ، عليه بالاعتقاد عليه ، وفي إسعاف كل سائل بما يسأله إن قدر عليه ، وفي لطف الجواب إن عجز عنه . قال الله ، عزّ وجلّ : « وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ »^٥ . وقال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « لو دعيت إلى كراع لأجبت ، ولو أهدي إليّ ذراع لقبلت »^٦ . || وكان حضوره الدعوات وقبوله الهدايا غاية الإكرام والإيجاب منه . فكم من خسيس متكبر يترفع عن قبول كل هدية ، ولا يتبذل في حضور^٧ كل دعوة ، بل يصون جاهه وكبره ، ولا يبالي بقلب السائل المستدعي وإن تأذى بسببه . فلا حظّ لمثله في معنى هذا الاسم .

الواسع مشتق من السعة . والسعة تضاف مرة إلى العلم ، إذا اتسع وأحاط بالمعلومات الكثيرة . وتضاف أخرى إلى الاحسان وبسط النعم ، وكيف ما قدر ، وعلى أي شيء نزل . فالواسع المطلق هو الله ، سبحانه وتعالى ، لأنه إن نظر إلى علمه ، فلا ساحل لبحر معلوماته ، بل تنفذ البحار لو كانت مداً لكللماته . ولو نظر إلى إحسانه ونعمه ، فلا نهاية لمقدوراته . وكل سعة

(1) All other mss. B om., but in mar. (1)

يجيب

(2) L داعي

(3) All other mss; B المبدأ

(4) L او يتفضل

(5) S 93:10

(6) Bukh., Nikah, 73

(7) حضوره L

الجليل هو الموصوف بنعوت الجلال . ونعوت الجلال هي ¹ العزّ والملك والتقديس والعلم والغنى والقدرة وغيرها من الصفات التي ذكرناها . فالجامع لجميعها هو الجليل المطلق ، والموصوف ببعضها ، جلالتة بقدر ما نال من هذه النعوت . فالجليل المطلق هو الله ، عزّ وجلّ ، فقط . وكان ² الكبير يرجع إلى كمال الذات ، والجليل إلى كمال الصفات ، والعظيم يرجع إلى كمال الذات والصفات جميعاً ، منسوباً ³ إلى إدراك البصيرة ⁴ إذا كان ^{56 a} بحيث يستغرق ⁵ البصيرة ولا تستغرقه ⁶ البصيرة .

ثمّ صفات الجلال ، إذا نسبت إلى البصيرة المدركة لها سمّيت ⁷ جمالاً ⁸ ، وسمّي ⁹ المتصف به ¹⁰ جميلاً . وإسم الجميل في الأصل وُضِعَ للصورة ¹¹ الظاهرة المدركة بالبصر ، مهما ¹² كانت بحيث تلائم البصر ¹⁰ وتوافقه ، ثم نُقِلَ ¹³ إلى الصورة الباطنة التي تدرك بالبصائر ¹⁴ ، حتّى يقال : سيرة حسنة جميلة ، ويقال : خُلِقَ جميل ، وذلك يدرك بالبصائر لا بالأبصار . والصورة ¹⁵ الباطنة إذا كانت كاملة ، متناسبة ، جامعة جميع كمالاتها اللاتئة بها ، كما ينبغي وعلى ما ينبغي ، فهي جميلة بالإضافة إلى البصيرة الباطنة المدركة لها ، وملائمة لها ملائمة ¹⁶ يدرك صاحبها ، ¹⁵ عند مطالعتها ، من اللذة والبهجة والاهتزاز أكثر ممّا يدركه الناظر بالبصر

(1) P₁, P₂ & mar. L. Both B & m. t. L. هو(2) فكان P₁ . فكان L

(3) Mar. L. منسوبة لعله

(4) كانت L

(5) تستغرق L

(6) يستغرقه L. B

(7) P₁, P₂ & M. B. سمّي L . سمّي

(8) جلالة L. B

(9) ويسمّي L

(10) بها L

(11) للصور L

(12) لعله : إذا كانت mar. ; منها L

(13) أي الوضع mar. L

(14) لعله : بالبصائر mar. ; البصائر L

(15) والصور L

(16) لعله : ملائمة mar. ; ملائمة L

الظاهر إلى الصورة الجميلة . فالجميل ¹ الحقّ المطلق هو الله ، سبحانه وتعالى ، فقط ، لأنّ كلّ ما في العالم من جمال وكمال وبهاء وحسن فهو من أنوار ذاته وآثار صفاته . وليس في الوجود موجودٌ له الكمال المطلق الذي لا مثنوية فيه ، لا ² وجوداً ولا إمكاناً ، سواء . ولذلك يدرك عارفه والناظر إلى جماله من البهجة والسرور واللذة والغبطة ما يستحقّر معه ³ نعيم الجنة . وجمال الصورة المبصرة ، بل لا مناسبة بين جمال الصورة الظاهرة وبين جمال المعاني الباطنة المدركة بالبصائر .

وهذا المعنى كشفنا عنه الغطاء في «كتاب المحبة» من كتب «إحياء علوم الدين» . فإذا ثبت أنّه جليل وجميل ، فكلّ ⁴ جميل فهو محبوب ومعشوق عند مدرك جماله . فلذلك ⁵ كان الله ، عزّ وجلّ ، محبوباً ، ولكن عند ^{56 b} العارفين ، كما تكون الصورة الجميلة الظاهرة محبوبة ، ولكن عند المبصرين لا عند العميان .

تفنيه : الجليل الجميل من العباد من حسنت صفاته الباطنة التي تستلذّها القلوب البصيرة . فأما جمال الظاهر فنازل القدر .

الكريم هو الذي إذا قدر عفا ، وإذا وعد وفى ، وإذا أعطى زاد على منتهى الرجاء ، ولا يبالي كمّ أعطى ولن أعطى . وإن رفعت حاجة إلى غيره لا يرضى ، وإذا جُفّي عاتّب وما استقصى . ولا يضيع من لاذ به والتجأ ، ويغنيه عن الوسائل والشفعاء . فمن اجتمع له جميع ذلك لا بالتكلف ⁷ ، فهو الكريم المطلق . وذلك لله ، سبحانه وتعالى ، فقط .

(1) لعله : فالجميل mar. ; كالجميل L

(2) ولا L. B

(3) معها L

(4) وإذا L

(5) وكل L

(6) كيف L

(7) بالتكليف L

ولا تظنَّن أنك إذا احتجت إلى طعام وشراب وأرض وسماء وشمس وغير ذلك ، فقد احتجت إلى غيره ، ولم يكن هو حسبك . فإنه الذي كفاك بخلق^١ الطعام والشراب والأرض والسماء ، فهو حسبك . ولا تظنَّن أنَّ الطفل الذي يحتاج إلى أم ترضعه وتتعهده ، فليس الله حسبه وكافيه . بل الله ، عزَّ وجلَّ ، كافيه^٢ ، إذ خلق أمه وخلق اللبن^٣ في ثديها ، وخلق له ٥ الهداية إلى التقامه ، وخلق الشفقة والمودة في قلب الأم حتى مكنته من الإلتقام ، ودعته إليه وحملته عليه . فالكفاية ، إنما حصلت^٤ بهذه الأسباب ، والله تعالى وحده هو المتفرد بخلقها لأجله . ولو قيل لك إن الأم وحدها كافية للطفل وهي حسب ، لصدقت به ولم تقل : إنها لا تكفيه لأنه يحتاج إلى اللبن ، فمن أين تكفيه الأم إذا لم يكن لبن ؟ ولكنك ١٠ تقول : نعم ، يحتاج إلى اللبن ، ولكن اللبن أيضاً من الأم ، فليس محتاجاً إلى غير الأم . فاعلم أنَّ اللبن ليس من الأم ، بل هو والأم من الله ، سبحانه وتعالى ، ومن فضله وجوده . فهو وحده حسب كل أحد . وليس في الوجود شيء وحده هو حسب شيء سواه ، بل الأشياء تتعلق بعضها ببعض^٥ ، وكلها^٦ تتعلق بقدرة الله ، سبحانه وتعالى . ١٥

تنبيه : ليس للعبد مدخل في هذا الوصف إلا بنوع من المجاز بعيد ، وبالإضافة إلى بادئ الرأي وسابق الظن العامي . أما كونه مجازاً ، فهو أنه إن كان كافياً لطفله في القيام بتعهده ، أو لتلميذه في تعليمه حتى لم يفتقر إلى الاستعانة بغيره ، كان واسطة في الكفاية ولم يكن كافياً ، لأنَّ الله ، سبحانه وتعالى ، هو الكافي ، إذ لا قوام له بنفسه ، ولا كفاية له ٢٠

- | | |
|--|-------------|
| (1) L. B خلق | (4) L البعض |
| (2) L كفاء | (5) L فكها |
| (3) حاصله; mar. unc., looks like حصل L (3) | |

بنفسه ، فكيف يكون هو كفاية غيره !
وأما كونه بالإضافة إلى سابق الظن ، هو أنه ، وإن قدر أنه مستقل بالكفاية وليس بواسطة ، فهو وحده لا يكفي ، إذ^١ يحتاج إلى محل قابل لفعله وكفايته ، وهذا أقل الأمور ، فالقلب الذي هو محل العلم لا بد 55 b منه أولاً ، ليكون هو كافياً في التعليم . والمعدة التي هي مستقر للطعام^٢ لا بد منها لتكون كافية^٣ بإيصال الطعام إلى بدنه^٤ . وهذا^٥ ، مع ما يحتاج إليه من أمور كثيرة ، لا يحصيتها ولا يدخل شيء منها^٦ في اختياره . فقل^٧ درجات الفعل حاجته إلى فاعل وقابل . فالفاعل لا يكفي دون القابل أصلاً . وإنما صحَّ هذا في حق الله ، عزَّ وجلَّ ، لأنه خالق الفعل ١٠ وخالق المحلَّ القابل وخالق شرائط^٨ قبوله وما يكتنفه . ولكن بادئ الرأي ربما يسبق إلى الفاعل ، ولا يخطر بالبال غيره ، فيظن^٩ أنَّ الفاعل حسبه وحده ، وليس كذلك .

نعم ، الحظَّ الديني^{١٠} منه للعبد أن يكون الله وحده حسب ، بالإضافة إلى همته وإرادته ، وهو أنه لا يريد إلا الله ، عزَّ وجلَّ . فلا يريد الجنة ١٥ ولا يشغل قلبه بالنار ليحذر^{١١} منها ، بل يكون مستغرق الهم بالله تعالى وحده . وإذا كاشفه بجلاله قال : ذلك حسي ، فلست أريد غيره ولا أبالي ، فأنني غيره أو لم يفت .

- | | |
|----------------------|----------------------|
| (1) L أولاً | (7) L وائل |
| (2) L الطعام | (8) L لشرائط |
| (3) L يكون هو كافياً | (9) L فينظر |
| (4) L om. إلى بدنه | (10) L الذي |
| (5) L هذا | (11) L mar. ولا يحذر |
| (6) L منه | |

ليندفع به بعض الحيوانات المتلفة له . فالشوك سلاح النبات¹ ، كالثقوب والمخالب والأنياب للحيوانات .

بل كل قطرة من ماء فمها حافظ يحفظها عن الهواء المضاد لها . فإن الماء ، إذا جعل في إناء وترك مدة ، استحال هواء ، || سلب الهواء المضاد له² صفة المائية³ عنه . ولو غَمَسَتِ الإصبع في ماء ورفعتها ونكستها تدلت منها قطرة ماء ، تبقى منكسة⁴ لا تنفصل مع أن من شأنها الهوي إلى أسفل . ولكنها لو انفصلت وهي صغيرة ، استولى الهواء عليها وأحاطها . ولا تزال تمكث متدلّية حتى يجتمع إليها بقية البلل فتكبر القطرة ، فتستجري على خرق الهواء بسرعة ، ولا يستولي الهواء على إحالتها . وليس ذلك حفظاً منها لنفسها عن معرفة بضعفها وقوة ضدها وحاجة استمدادها⁵ من بقية البلل ، وإنما ذلك حفظ من ملك موكل بها⁶ ، بواسطة معنى يتمكن⁷ من ذاتها . وقد ورد في الخبر أنه لا تنزل قطرة من المطر إلا ومعها⁸ ملك يحفظها إلى أن تصل إلى مستقرها من الأرض . وذلك حق .

والمشاهدة الباطنة لأرباب البصائر قد دلت عليه وأرشدت إليه ، فآمنوا بالخبر لا عن تقليد بل عن بصيرة . والكلام أيضاً في شرح حفظ الله تعالى السموات والأرض وما بينهما طويلاً ، كما في سائر الأفعال . وبه يعرف هذا الإسم ، لا بمعرفة الاشتقاق في اللغة وتوهم معنى الحفظ على الإجمال .

- | | |
|---|----------------------|
| (1) للنبات L | (5) اشتدادها L |
| (2) لها B & G . المضاد له L & P mss om. | (6) لها L & P mss. B |
| (3) الماء mar. ; المائية L | (7) يتمكن L |
| (4) منكسة L | (8) ومعها L |

تفنيه : الحفيظ من العباد من يحفظ جوارحه وقلبه ، ويحفظ دينه عن سطوة الغضب وخلابة الشهوة وخداع النفس وغرور الشيطان . فإنّه على شفا جرف هار ، وقد اكتنفته هذه المهلكات المفضية إلى البوار .

المُقيت معناه¹ خالق الأقوات وموصلها إلى الأبدان ، || وهي الأطعمة ، 54 b وإلى القلوب ، وهي المعرفة . فيكون بمعنى الرزاق ، إلا أنه أخص منه ، إذ الرزق يتناول القوت² وغير القوت ، والقوت ما يُكتفى به في قوام البدن . وإما أن يكون معناه المستولي على الشيء ، القادر عليه . والإستلاء يتم بالقدرة والعلم . وعليه يدلّ قوله ، عز وجل : « وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا »³ ، أي مطلقاً قادراً ، فيكون معناه راجعاً إلى القدرة والعلم . أما العلم فقد سبق ، وأما القدرة فستأتي . ويكون بهذا المعنى وصفه بالمقيت 10 أتم من وصفه بالقادر وحده وبالعلم وحده ، لأنه دالّ على اجتماع المعنيين ، وبذلك يخرج هذا الإسم عن الترادف .

الحسيب هو الكافي ، وهو الذي من كان له كان حسبه . والله ، سبحانه وتعالى ، حسيب⁴ كل أحد وكافيه . وهذا وصف لا تتصور حقيقته لغيره ، فإن الكفاية إنما يحتاج إليها⁵ المكفي لوجوده ولدوام وجوده ولكمال وجوده . وليس في الوجود شيء هو وحده كافٍ لشيء إلا الله ، عز وجل ، فإنّه وحده كافٍ لكل شيء ، لا لبعض الأشياء ، أي هو وحده كافٍ ليحصل به وجود الأشياء ، ويدوم به وجودها ، ويكمل به وجودها⁶ .

- | | |
|-------------------------|-----------------------------------|
| (1) إما أن يكون معناه P | (5) حسب L |
| (2) القوة L | (6) اليه L |
| (3) S 4:85 | (7) In B, in mar. ويكمل به وجودها |
| (4) صفته L | |

والوجه الثاني ، وهو أظهر المعنيين ، أنَّ الحفظ^١ صيانة المتعاديات والمتضادات بعضها عن بعض . وأعني بهذا التعادي ما بين الماء والنار ، فإنَّها يتعاديان بطباعهما ، فإمَّا أن يطفئ الماء النار ، وإمَّا أن يحيل^٢ النار الماء ، إن غلبت الماء ، بخارًا ، ثمَّ هواء . والتضادَّ والتعادي ظاهر بين الحرارة والبرودة ، إذ يقهر أحدهما^٣ الأخرى ، وكذلك^٤ بين الرطوبة واليبوسة . وسائر الأجسام الأرضية مركبة من هذه الأصول المتعادية ، إذ لا بدَّ للحيوان من حرارة غريزية^٥ || ولو بطلت لبطلت حياته . ولا بدَّ له من رطوبة تكون غذاء لبدنه ، كالدم وما يجري مجراه . ولا بدَّ من يبوسة بها تتماسك أعضاؤه ، خصوصًا ما صلب منها كالعظام . ولا بدَّ من برودة تكسر سورة الحرارة حتَّى يعتدل ولا يحرق ولا تحلل الرطوبات الباطنة بسرعة . وهذه متعاديات متنازعات .

وقد جمع الله ، عزَّ وجلَّ ، بين هذه المتضادات المتنازعة في إهاب الإنسان وبدن الحيوانات^٦ والنبات وسائر المركبات . ولولا حفظه إياها لتنافرت وتباعدت ، وبطل امتزاجها وضمحل تركيبها ، وبطل المعنى الذي صارت مستعدة^٧ لقبوله بالتركيب والمزاج . وحفظ الله تعالى إياها بتعديل قواها ، مرة ، وبإمداد المغلوب^٨ منها ، ثانيًا . أمَّا التعديل ، فهو أن يكون مبلغ قوة البارد مثل مبلغ قوة الحارِّ ، فإذا اجتمعا لم يغلب أحدهما الآخر بل يتدافعا ، إذ ليس أحدهما بأن يغلب أولى من أن يُغلب ، فيتقاومان ويبقى قوام المركب يتقاووما وتعادلهما ، وهو الذي يعيّر عنه باعتدال المزاج .

- | | |
|---------------------------|-------------------|
| (1) وهو أظهر معنى الحفظ L | (5) لو L |
| (2) تحلل L | (6) الحيوان L |
| (3) أحدهما L | (7) صار مستعدًا L |
| (4) وكذا L | (8) المغلوب L |

والثاني ، إمداد المغلوب^١ منهما^٢ ، بما يعيد قوته^٣ ، حتَّى يقاوم الغالب^٤ . ومثاله أنَّ الحرارة تُفني الرطوبة وتحققها ، لا محالة . فإذا غلبت ، ضعفت البرودة والرطوبة ، وغلبت الحرارة واليبوسة . ويكون إمداد الضعيف بالجسم البارد الرطب ، وهو الماء . ومعنى العطش هو الحاجة || إلى البارد^٥ b الرطب . فخلق الله تعالى البارد الرطب مددًا للبرودة والرطوبة ، إذا غلبنا ، وخلق الأطعمة والأدوية وسائر الجواهر المتضادة ، حتَّى إذا غلب شيء عورض بضده فانقهر^٦ . وهذا هو الإمداد . وإنَّما تمَّ ذلك بخلق الأطعمة والأدوية ، وخلق الآلات المصلحة لها ، وخلق المعرفة الهادية إلى استعمالها . وكلَّ ذلك بحفظ الله ، عزَّ وجلَّ ، أبدانَ الحيوانات^٧ والمركبات من المتضادات .

وهذه هي الأسباب التي تحفظ الإنسان من الهلاك الداخل . وهو متعرّض للهلاك من أسباب خارجة ، كسباع ضارية وأعداء متنازعة^٨ . فيحفظه^٩ من ذلك بما خلق له من الجواسيس المنذرة بقرب العدو ، وهي طلائعه ، كالعين والأذن وغيرهما . ثمَّ خلق له اليد الباطشة ، والأسلحة الدافعة كالدرع والترس ، والقاصدة كالسيف والسكين . ثمَّ ربَّما يعجز مع ذلك عن الدفع ، فأمده بآلة الحرب ، وهي الرجل للحيوان الماشي والجنح للطائر . وكذلك شمل حفظه ، جلَّت قدرته ، كلَّ ذرة في ملكوت السموات والأرض ، حتَّى الحشيش الذي ينبت في الأرض يحفظ لبابه بالقشر الصلب ، وطرأته بالرطوبة . وما لا يحفظ^{١٠} بمجرد القشر يحفظه بالشوك النابت منه ،

- | | |
|--|----------------------------------|
| (1) المغلوب L | (5) لعله : فما mar ; فما يقهر L |
| (2) منها P mss, M & G. B & L | (6) وكل ذلك يحفظ لأن الحيوانات L |
| (3) قوتها P ₁ , P ₂ , M & G. B & L | (7) منازعة L |
| (4) L's word sequence followed here. | (8) يحفظها L |
| والثاني ، إمداد المغلوب ، حتَّى يقاوم الغالب B | (9) عن M. All Other mss |
| منها بما يعيد قوتها | (10) L. B يحفظ |

وإنما يكون جالساً فوقه لو جلس على رأسه أو مكانٍ مبنيٍّ¹ فوق رأسه .
فلو قيل له : كذبت ، ما جلس فوقه ولا تحته ولكنته جلس بجانبه ،
اشمأزت نفسه عن هذا الإنكار وقال : إنما أعني به فوقية الرتبة والقرب
من الصدر ، فإن الأقرب إلى الصدر ، الذي هو المنتهى ، فوق بالإضافة
إلى الأبعد . ثم لا يفهم من هذا أن كل ترتيب له طرفان ، يجوز أن
يطلق على أحد طرفيه إسم الفوق والعلو ، وعلى الطرف الآخر ما يقابله . 52 a

تنبه : العبد لا يتصور أن يكون علياً مطلقاً ، إذ لا ينال درجة إلا
يكون في الوجود ما هو فوقها ، وهو درجات الأنبياء والملائكة . نعم ، يتصور
أن ينال درجة لا يكون في جنس الإنس من يفوقه ، وهي درجة نبينا محمد ،
صلى الله عليه وسلم ، ولكنته قاصر بالإضافة إلى العلو المطلق ، لأنه علو
بالإضافة إلى بعض الموجودات ، والآخر أنه علو بالإضافة إلى الوجود ، لا
بطريق الوجوب x ، بل يقارنه إمكان وجود إنسان فوقه . فالعلي المطلق هو
الذي له الفوقية لا بالإضافة ، وبحسب الوجوب ، لا³ بحسب الوجود الذي
يقارنه⁴ إمكان نقيضه . والسلام .

الكبير هو ذو الكبرياء . والكبرياء عبارة عن كمال الذات ، وأعني
بكمال الذات كمال الوجود . وكمال الوجود يرجع إلى شيئين : أحدهما ،
دوامه أزلاً وأبداً⁵ . فكل موجود⁶ مقطوع بعدم سابق^a x أو لاحق فهو
ناقص . ولذلك يقال للإنسان ، إذا طال مدة وجوده ، إنه كبير ، أي

(1) T & P mss. B مس makes it contrary to the sense intendede
(2) T ولو (5) L أبداً
(x) L om. ends. See p. 108, n. (x) (6) L وجود
(3) All other mss; B ولا (xa) T om. until (xa) p. 133
(4) All other mss; B has لا يقارنه This

كبير السنّ طويل مدة البقاء ، ولا يقال عظيم السنّ . فالكبير يستعمل
فيما لا يستعمل فيه العظيم . فإن¹ كان ما طال مدة وجوده ، مع كونه محدود
مدة البقاء ، كبيراً ، فالدائم الأزليّ الأبديّ الذي يستحيل عليه العدم
أولى أن يكون كبيراً . والثاني ، أن وجوده هو الوجود الذي يصدر عنه وجود
كلّ موجود . فإن كان الذي تمّ وجوده في نفسه كاملاً وكبيراً ، فالذي
|| فضل² منه الوجود لجميع الموجودات أولى أن يكون كاملاً وكبيراً . 52 b

تنبيه : الكبير من العباد [هو⁸] الكامل الذي لا تقتصر⁹ عليه صفات
كمال بل تسري إلى غيره ، فلا يجالسه⁵ أحد إلا ويفيض عليه شيئاً⁶ من
كمال . وكمال العبد في عقله وورعه وعلمه . فالكبير هو العالم المرشد⁷
للخلق ، الصالح لأن يكون قدوة يُقتبس من أنواره وعلمه⁸ . ولذلك
قال عيسى ، عليه السلام : « من علم وعمل ، فذلك يُدعى عظيماً في
ملكوت السماء » .

الحفيظ هو الحافظ جداً . ولن⁹ يفهم ذلك إلا بعد فهم¹⁰ معنى الحفظ ،
وهو على وجهين : أحدهما ، إدامة وجود الموجودات وإبقاؤها ، وبضاده
الإعدام . والله تعالى هو الحافظ للسموات والأرض والملائكة والموجودات التي
يطول¹¹ أمد بقائها ، والتي¹² لا يطول¹³ ، مثل الحيوانات والنبات وغيرها .

(1) L mar. فإذا (8) وعلوه L
(2) L يصل (9) ولم L
(3) L (10) L بفهم
(4) L. B unc., looks more like ينقص (11) L تطول
(5) L. B looks more like يجالسه (12) In mar. L التي B, m.t. of
(6) L شي والذي L & P mss
(7) العالم التقي المرشد (13) L تطول

والعلة والمعلول ، والفاعل والقابل^١ ، والكامل والناقص . فإذا قدرت شيئاً ، فهو سبب لشيء ثان ، وذلك الثاني سبب لثالث ، والثالث لرابع ، إلى عشر درجات مثلاً ، فالعاشر واقع في الرتبة الأخيرة ، فهو الأسفل الأدنى . والأول واقع في الدرجة الأولى من السببية ، فهو الأعلى . ويكون الأول فوق الثاني فوقية بالمعنى لا بالمكان ، والعلو عبارة عن فوقية .

إذا فهمت معنى التدرج العقلي ، فاعلم أن الموجودات لا يمكن قسمتها إلى درجات متفاوتة في العقل إلا ويكون الحق ، سبحانه وتعالى ، في الدرجة العليا من درجات أقسامها ، حتى لا يتصور أن يكون فوقه درجة . وذلك هو العليّ المطلق . وكل ما سواه فيكون علياً بالإضافة إلى ما دونه ، ويكون 51 a || دنيئاً أو سافلاً بالإضافة إلى ما فوقه .

ومثال^٢ قسمة العقل أن الموجودات تنقسم إلى ما هو سبب وإلى ما هو مسبب ، والسبب فوق المسبب فوقية بالرتبة . فالفوقية المطلقة ليست إلا لمسبب الأسباب . وكذلك ينقسم الموجود إلى حي وميت^٣ ، والحي ينقسم إلى ما ليس له إلا الإدراك الحسي ، وهو البهيمية ، وإلى ما له ، مع الإدراك الحسي ، الإدراك العقلي . والذي له الإدراك العقلي ينقسم إلى ما يعارضه ١٥ في معلوماته الشهوة والغضب ، وهو الإنسان ، وإلى ما يسلم إدراكه عن معارضة المكدرات . والذي يسلم ينقسم إلى ما يمكن أن يبتلى به ولكن رزق السلامة ، كالملائكة ، وإلى ما يستحيل ذلك في حقه ، وهو الله ، سبحانه وتعالى . وليس يخفى عليك في هذا التقسيم والتدرج أن الملك فوق الإنسان والإنسان فوق البهيمية ، وأن الله ، عز وجل ، فوق الكل ، فهو ٢٠

(1) T & P₁. B & P₂ القابل
(2) T مثاله
(3) T فالسبب

(4) T ميت وحي
(5) T₁ & P₂ & P₃ سلم

العليّ المطلق . فإنه الخي المحيي ، العالم المطلق ، الخالق لعلوم العلماء ، المنزه المقدس عن جميع أنواع النقص . فقد وقع الميت في الدرجة السفلى من درجات الكمال ، ولم يقع في الطرف الآخر إلا الله تعالى . فهكذا ينبغي أن تفهم فوقيته وعلوه .

فإن هذه الأسامي وضعت أولاً بالإضافة إلى إدراك البصر ، وهو درجة ٥ العوام . ثم لما تنبه الخواص لإدراك البصائر ووجدوا بينها وبين الأبصار موازنات ، استعاروا منها الألفاظ المطلقة || وفهمها الخواص وأدركها^١ ، وأنكرها 51 b العوام الذين لم يجاوز إدراكهم عن^٢ الحواس التي هي رتبة البهائم ، فلم يفهموا عظمة إلا بالمساحة ، ولا علواً إلا بالمكان ، ولا فوقية إلا به . فإذا فهمت هذا ، فقد فهمت معنى كونه فوق العرش ، لأن العرش أعظم ١٠ الأجسام ، وهو فوق جميع الأجسام^٣ . والموجود المنزه عن التحدد والتقدير بحدود الأجسام ومقاديرها ، فوق الأجسام كلها في الرتبة . ولكن خص العرش بالذكر لأنه فوق جميع الأجسام ، فلما كان فوقها كان فوق جميعها . وهو كقول القائل : الخليفة فوق السلطان ، تنبيهاً به على أنه ١٥ إذا كان فوقه كان فوق جميع الناس الذين هم دون السلطان .

والعجب من الحشوي الذي لا يفهم من فوق إلا المكان ، ومع ذلك إذا سئل عن شخصين من الأكابر وقيل له : كيف يجلسان في الصدر والمخاض ؟ فهو يقول^٤ : هذا يجلس فوق ذلك ، وهو يعلم أنه ليس يجلس إلا بجنبه ،

(1) T & P mss om.

(2) T₁ & P₂ & P₃ من

(3) T & P mss om.

(4) T₁ & P₂ & P₃ B بالعرش

جميع الاجسام ins. جميعها T & P mss (5)

فما T & P mss (6)

فهو يقول ins. of فيقول T₁ & P₂ & P₃ (7)

دون شيء ، سوى عظمة الله تعالى ، فإنه العظيم المطلق ، لا بطريق الإضافة .
 الغفور بمعنى الغفار ، ولكنه ينبئ عن نوع مبالغة لا ينبئ عنها الغفار .
 فإن الغفار مبالغة في المغفرة بالإضافة إلى مغفرة متكررة مرة بعد أخرى ،
 فالفعال¹ ينبئ عن كثرة الفعل ، والفعال ينبئ عن جودته وكماله وشموله .
 فهو غفور بمعنى أنه تام المغفرة² والغفران ، كاملها³ ، حتى يبلغ أقصى
 درجات المغفرة . والكلام عليه قد سبق .

الشكور هو الذي يجازي ببسير الطاعات كثير الدرجات ، ويعطي
 بالعمل في أيام معدودة نعيمًا في الآخرة غير محدود⁴ . ومن جازى الحسنة
 بأضعافها يقال || إنه شكر تلك الحسنة ، ومن أثنى على المحسن أيضًا
 يقال⁵ أنه شكر . فإن نظرت إلى معنى الزيادة في المجازاة لم يكن الشكور
 المطلق إلا الله ، عز وجل⁶ ، لأن زيادته في المجازاة غير محصورة ولا محدودة ،
 فإن نعم الجنة لا آخر له⁷ . والله ، سبحانه وتعالى ، يقول : «كُلُوا
 وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ»⁸ . وإن نظرت إلى معنى
 الثناء ، فثناء كلّ مشن⁹ على غيره . والرب ، عز وجل¹⁰ ، إذا أثنى على
 أعمال عباده ، فقد أثنى على فعل نفسه ، لأن أعمالهم من خلقه . فإن
 كان الذي أعطى فائتي شكورًا ، فالذي أعطى وأثنى على المعطي أحقّ بأن
 يكون شكورًا . وثناء¹¹ الله تعالى على عباده كقوله : «وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا
 وَالذَّاكِرَاتِ»¹² ، وكقوله : «نِعَمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ»¹³ ، وما يجري مجراه .

- | | |
|---|--------------------------------|
| (1) T والفعال | (7) S 69:24 |
| (2) T om. | (8) T & P ₁ . B مني |
| (3) T كامله | (9) T فثناء |
| (4) T & P ₂ . B محدودة | (10) S 33:35 |
| (5) T فيقال | (11) S 38:30 |
| (6) T, P ₁ & P ₂ . B & P ₃ لها | |

فكل¹ ذلك عطية منه .

تنبيه : العهد يتصور أن يكون شاكرًا في حقّ عبد آخر مرة بالثناء
 عليه بإحسانه إليه ، وأخرى بمجازاته بأكثر مما صنعه إليه ، وذلك من
 الخصال الحميدة . قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « من لم يشكر
 الناس لم يشكر الله »² . وأما شكره الله ، عز وجل³ ، فلا يكون إلا بنوع من
 المجاز والتوسّع . فإنه إن أثنى ، فثناؤه قاصر ، لأنه لا يحصي ثناء عليه .
 وإن أطاع ، فطاعته نعمة أخرى من الله عليه ، بل عين شكره نعمة أخرى
 وراء النعمة المشكورة . وإنما أحسن وجوه الشكر لنعم الله ، عز وجل⁴ ، أن
 لا يستعملها في معاصيه بل في طاعته . وذلك أيضًا بتوفيق الله وتيسيره
 في⁵ كون العبد شاكرًا لربه .

وتصوره ذلك كلام دقيق ذكرناه || في «كتاب الشكر» من كتاب «أحياء
 علوم الدين» ، فيطلب منه ، فإن هذا الكتاب لا يحتمله .

العليّ هو الذي لا رتبة فوق رتبته وجميع المراتب منحة عنه . وذلك
 لأنّ العليّ مشتقّ من العلوّ ، والعلوّ مأخوذ من العلوّ المقابل للسفل⁶ . وذلك
 إما في درجات محسوسة ، كالدرج والمراقي وجميع الأجسام الموضوعة بعضها
 فوق بعض ، وإما في الرتب المعقولة للموجودات المرتبة نوعًا من الترتيب
 العقليّ . فكلّ ما له الفوقية في المكان ، فله العلوّ المكانيّ ، وكلّ ما له الفوقية
 في الرتبة ، فله العلوّ في الرتبة . والتدرجات العقلية مفهومة كالتدرجات
 الحسية . ومثال الدرجات العقلية هو التفاوت الذي بين السبب والمسبب ،

- | | |
|--|--|
| (1) T وكل | (4) T وفي |
| (2) P ₁ & P ₂ . B أكثر | (5) P ₁ & P ₂ وفي تصور |
| (3) Tir., Birr 35 | (6) T السفلى |

الخبير هو الذي لا تعزب عنه الأخبار الباطنة ، فلا يجري في الملك والملكوت شيء ، ولا تتحرك ذرة ، ولا تسكن ولا تضطرب نفس ولا تطمئن إلا ويكون عنده خبرها . وهو بمعنى العليم ، ولكن العلم إذا أضيف إلى الخفايا الباطنة سمي خبرة ، ويسمى^١ صاحبها خبيراً .

- ٤٩ a تنبيه : حظّ العبد من ذلك أن يكون خبيراً بما يجري في عالمه . وعالمه قلبه وبدنه والخفايا التي || يتصف القلب بها ، من الغش والخيانة ، والتطواف حول العاجلة ، وإضمار الشر وإظهار الخير ، والتجمل^٢ بإظهار الإخلاص مع الإفلاس عنه^٣ ، لا يعرفها^٤ إلا ذو خبرة بالغة ، قد خبر نفسه ومارسها ، وعرف مكرها وتلبيسها وخدعها^٥ ، فحاذرها وتشمّر لمعاداتها ، وأخذ الحذر منها . فذلك من العباد^٦ جدير بأن يسمى خبيراً . ١٠

الحليم هو الذي يشاهد معصية العصاة ويرى مخالفة الأمر ، ثم لا يستفزّه غضب ولا يعتريه غيظ ولا يحمله على المسارعة إلى الانتقام ، مع غاية الإقتدار ، عجلة وطيش^٧ ، كما قال تعالى : «وَلَوْ يُوَاحِدُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا^٨ مِنْ دَابَّةٍ» .

- ١٥ تنبيه : حظّ العبد من وصف الحليم ظاهر ، فالحلم من محاسن خصال العباد . وذلك مستغن عن الشرح والإطناب .

العظيم إعلم أنّ اسم العظيم في أول الوضع إنما أطلق على الأجسام . يقال : هذا جسم عظيم ، وهذا الجسم أعظم من ذلك الجسم ، إذا كان

- | | |
|---|----------------------------|
| (1) T & P ₁ سمي | (5) P ₁ وخداعها |
| (2) P ₁ & P ₂ , B & P ₃ B & P ₃ التحمل T. بالتجمل | (6) T العبد |
| (3) T & P mss. B عنها | (7) B ترك على ظهرها |
| (4) P mss. يعرفه | (8) S 16:61 |

امتداد مساحته في الطول^١ والعرض والعمق أكثر منه . ثم هو ينقسم إلى عظيم بملأ العين ويأخذ منها^٢ مأخذاً ، وإلى ما لا يتصور أن يحيط البصر بجميع أطرافه ، كالأرض والسماء . فإنّ القيل عظيم ، ولكنّ البصر قد يحيط بأطرافه ، فهو عظيم بالإضافة إلى ما دونه . وأمّا الأرض فلا يتصور أن يحيط البصر^٣ بأطرافها ، وكذا السماء . فذلك هو العظيم المطلق في مدرك^٤ البصر .

- فافهم أنّ في مدركات البصائر أيضاً تفاوتاً^٥ ، فمنها ما تحيط العقول بكنهه حقيقته ومنها ما تقصر العقول عنه . وما تقصر العقول عنه ينقسم إلى ما يتصور || أن يحيط به بعض العقول وإن قصر عنه أكثرها ، ٤٩ b وإلى ما لا يتصور أن يحيط العقل أصلاً بكنهه حقيقته ، وذلك هو العظيم المطلق الذي جاوز جميع^٦ حدود العقول حتى لا^٧ تتصور الإحاطة بكنهه ، وذلك هو الله تعالى . وقد سبق بيان ذلك في الفن الأول .

١٥ تنبيه : العظيم من العباد الأنبياء والعلماء الذين إذا عرف العاقل شيئاً من صفاتهم امتلأ بالهبة صدره ، وصار مستوفياً^٨ بالهبة قلبه حتى لا يبقى فيه متسع . فالنبي عظيم في حق أمته والشيخ في حق مريده والأستاذ في حق تلميذه ، إذ يقصر عقله عن الإحاطة بكنهه صفاته . فإن ساواه أو جاوزه لم يكن عظيماً بالإضافة إليه . وكلّ عظيم يفرض لغير الله ، عز وجل ، فهو ناقص وليس بعظيم مطلق ، لأنّه إنما يظهر بالإضافة إلى شيء

- | | |
|---|-------------------------------|
| (1) T ins. of الطول , ويأخذ والطول | (6) T om. ... عنه |
| (2) T, P ₁ & P ₂ , B & P ₃ منه | (7) T om. |
| (3) T om. | (8) T لم |
| (4) T & P mss مدركات | (9) P ₃ , B مستوفي |
| (5) T & P mss, B تفاوت | |

اللطيف . ولا يُتصوّر كمال ذلك في العلم والفعل إلا الله ، سبحانه وتعالى .
فأما إحاطته بالدقائق والخفايا ، فلا يمكن تفصيل ذلك ، بل الخفيّ
مكتشف في [علمه^١] كالجليّ ، من غير فرق . وأما رفقته في الأفعال ولطفه
فيها ، فلا يدخل أيضا تحت الحصر ، إذ لا يعرف اللطف في الفعل
إلا من عرف || أفعاله^٢ وعرف دقائق الرفق فيها . ويقدر اتساع المعرفة فيها^٣
تتسع المعرفة لمعنى اسم اللطيف . وشرح ذلك يستدعي تطويلا^٤ ، ثم لا
يتصور أن يفي بعشر عُشيره مجلدات كثيرة ، وإنما يمكن التنبيه على
بعض جملته^٥ .

فمن لطفه خلقه الجنين في بطن أمه^٦ ، في ظلمات ثلاث ، وحفظه
فيها وتغذيته بواسطة السرة^٧ ، إلى أن ينفصل فيستقلّ بالتناول بالفم ، ثم^٨
إلهامه إياه عند الإنفصال التقام الثدي وامتصاصه ولو في ظلام الليل ،
من غير تعليم ومشاهدة . بل يتفقا البيضة عن الفرج ، وقد ألهمه التقاط
الحب في الحال . ثم تأخير خلق السن من أول الخلقة إلى وقت الحاجة^٩
للإستغناء في الإغتذاء^{١٠} باللبن عن السن ، ثم إنبات^{١١} السن بعد ذلك عند
الحاجة إلى طحن الطعام . ثم تقسيم الأسنان إلى عريضة للطحن ، وإلى
أنياب للكسر ، وإلى ثنايا حادة الأطراف للقطع . ثم استعمال اللسان ،
الذي الغرض الأظهر منه النطق ، في ردّ الطعام إلى المطحن كالمجرفة . ولو
ذكر لطفه في تيسير لقمة يتناولها العبد من غير كلفة يتجشّمها^{١٢} ، وقد

(1) T & P mss

(2) تفاصيل أفعاله

(3) فيها T & P mss. B

(4) تطويلا T

(5) جملة T

(6) الام T

(7) In B, الى وقت الحاجة

(8) في الاغتذاء T om.

(9) انباته T

(10) تجشّمها T & mar. of P₂

تعاون على إصلاحها خلق لا يُحصى عددهم ، من مصلح الأرض وزارعها
وساقيتها وحاصدها ومنقّيها وظاحنها [وعاجنها^١] وخابزها إلى غير ذلك ،
لكان لا يستوفي شرحه .

وعلى الجملة ، فهو من حيث دبر الأمور حكيم^٢ ، ومن حيث أوجدها
جواد^٣ ، ومن حيث رتبها مصوّر^٤ ، ومن حيث وضع كلّ شيء موضعه^٥ عدل^٦ ،
ومن حيث لم يترك فيها دقائق || وجوه الرفق لطيف^٧ . ولن يعرف حقيقة^٨
هذه الأسماء من لم يعرف حقيقة هذه الأفعال .

ومن لطفه بعباده أنه أعطاهم فوق الكفاية وكلفهم دون الطاقة . ومن
لطفه أنه يسّر لهم الوصول إلى سعادة الأبد بسعي خفيف في مدّة قصيرة ،
وهي العمر ، فإنّه لا نسبة لها بالإضافة إلى الأبد . ومن لطفه إخراج اللبن^٩
الصافي من بين الفرت والدم ، وإخراج الجواهر النفيسة من الأحجار
الصلبة ، وإخراج العسل من النحل والإبريسم من الدود والدرّ^{١٠} من الصدف .
وأعجب من ذلك خلقه من النطفة القذرة مستودعا لمعرفته وحاملا لأمانته
ومشاهدا للكون سمواته . وهذا أيضا لا يمكن إحصاؤه .

١٥ تنبيه : حظّ العبد من هذا الوصف الرفق بعباد الله ، عزّ وجلّ ،
والتلطّف بهم في الدعوة إلى الله تعالى ، والهداية إلى سعادة الآخرة ، من غير
إزراء وعنف ، ومن غير تعصّب وخصام^{١١} . وأحسن وجوه اللطف فيه
الجدب إلى قبول الحقّ بالثمائل والسير^{١٢} المرصّة والأعمال الصالحة ، فإنّها
أوقع وألطف من الألفاظ المزينة .

(1) T & P mss.

(2) T & P mss. B حكيم

(3) في موضعه T

(4) والنر T & P₂(5) أيضا فن P₂ , P₁ , T

(6) T & P mss. B وعن

(7) خصام وتعصّب T

(8) T , P₂ , P₁ والسير

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ^١. وأتت تفتح أبواب السماء لمن استغفره هم الدنيا واستعبده الحرص والهوى.

فهذا هو الرمز إلى تفهيم مبدأ الطريق إلى معرفة هذا الاسم الواحد. وشرحه يفتقر إلى مجلدات، وكذا شرح معنى كل اسم من الأسماء^٢. فإن الأسماء المشتقة من الأفعال لا تفهم إلا بعد فهم الأفعال، وكل ما في الوجود من أفعال الله تعالى. || ومن لم يحيط علماً بتفاصيلها ولا بجملتها، فلا يكون معه منها إلا محض التفسير واللغة. ولا مطمع في العلم بتفصيلها، فإنه لا نهاية له. وأما الجملة، فللعبد طريق إلى معرفتها، ويقدر اتساع معرفته فيها يكون حفظه من معرفة الأسماء. وذلك يستغرق العلوم كلها. وإنما غاية مثل هذا الكتاب الإيماء إلى مفاتيحها ومعاد جملتها فقط.

تنبه: حظ العبد من العدل لا يخفى. فأول ما عليه من العدل في صفات نفسه، وهو أن يجعل الشهوة والغضب أسيرين^٣ تحت إشارة العقل والدين^٤. ومهما جعل العقل خادماً للشهوة والغضب فقد ظلم. هذا جملة عدله في نفسه، وتفصيله مراعاة حدود الشرع كلها^٥. وعدله في كل عضو أن يستعمله على الوجه الذي أذن الشرع فيه. وأما عدله في أهله وذويه، ثم في رعيته، إن كان من أهل الولاية، فلا يخفى.

وربما يظن أن الظلم هو الإيذاء، والعدل هو إيصال النفع إلى الناس، وليس كذلك. بل لو فتح الملك خزانته^٦ المشتعلة على الأسلحة

(1) S 6:75. L om. والأرض

(2) L om. من الاسامي

(3) بتفصيلها L

(4) معرفته T. B & L

(5) جملتها L

(6) L واول

(7) T. B & L اسيراً

(x) L om. until (x) p. 118

(8) T كله

(9) T ظن

(10) T خزانته

والكتب وفنون الأموال، ولكن فرق الأموال على الأغنياء، وهب الأسلحة للعلماء^١ وسلم إليهم القلاع، وهب الكتب للأجناد^٢ وأهل القتال وسلم إليهم المساجد والمدارس، فقد نفع، ولكنّه قد ظلم وعدل عن العدل، إذ وضع كل شيء في غير موضعه اللائق به. ولو آذى المرضى بسقي الأدوية والفصد والحجامة^٣ وبالإجبار^٤ على ذلك، وآذى الجنة بالعقوبة || قتلا^٥ b وقطعاً وضرباً، كان عدلاً لأنه وضعها في مواضعها^٦.

وحظ العبد ديناً من الإيمان بأن الله^٧، عز وجل، عدل، أن لا يعترض عليه في تدبيره وحكمه وسائر أفعاله، وافق مراداً أو لم يوافق. لأن كل ذلك عدل، وهو كما ينبغي وعلى ما ينبغي. ولو لم يفعل ما فعله لحصل منه أمر آخر هو أعظم ضرراً مما حصل، كما أن المريض لو لم يحتجم لتضرر ضرراً يزيد على ألم الحجامة. وبهذا يكون الله تعالى عدلاً. والإيمان به يقطع الإنكار والإعتراض، ظاهراً وباطناً. وقامه أن لا يسب الدهر ولا ينسب الأشياء إلى الفلك ولا يعترض عليه، كما جرت به العادة، بل يعلم^٨ أن كل ذلك بأسباب^٩ مسخرة، وأنها رُتبت ووجهت إلى المسببات أحسن ترتيب وتوجيه، بإقصى وجوه العدل واللطف.

اللطيف إنما يستحق هذا الاسم من يعلم دقائق المصالح وغوامضها، وما دق منها وما لطف، ثم يسلم في إيصالها إلى المستصلح سبيل الرفق دون العنف. فإذا اجتمع الرفق في الفعل واللطف في الإدراك تم معنى

(1) P3. A has الى. All other mss and printed editions من العلماء ... من الاجناد

(2) T, P₁ & P₂ والجحامة والفصد

(3) P₁ وبالإجبار

(4) موضعها T

(5) om.; الإيمان بالله T, P₁, & P₂

(6) T وجميع

(7) T, P₁, & P₂ علم

(8) T اسباب

(9) T اسباب

46 a || السافلين ، وجعل الماء فوقها والهواء فوق الماء والسموات فوق الهواء . ولو عكس هذا الترتيب لبطل النظام .

ولعل شرح وجه¹ استحقاق هذا الترتيب في العدل والنظام مما يصعب على أكثر الأفهام ، فلننزل إلى درجة العوام² ، ونقول : لينظر الإنسان إلى بدنه ، فإنه مركب من أعضاء مختلفة ، كما أن العالم³ مركب من أجسام مختلفة . فأول اختلافه أنه ركب من العظم واللحم والجلد ، وجعل العظم عماداً مستبطناً ، واللحم صواناً له مكتنفاً⁴ إياه ، والجلد صواناً للحم . فلو عكس هذا الترتيب وأظهر ما أبطن ، لبطل النظام .

وإن خفي عليك هذا ، فقد خلق للإنسان أعضاء مختلفة مثل اليد والرجل والعين والأنف والأذن . فهو يخلق هذه الأعضاء جواً ، ويضعها مواضعها الخاصة عدل⁵ . لأنه وضع العين في أولى المواضع بها⁶ من البدن . إذ لو خلقها على القفا أو على الرجل أو على اليد أو على قمة الرأس ، لم يخف ما يتطرق⁷ إليه من النقصان والتعرض للآفات⁸ . وكذلك علق⁹ اليدين من المنكبين ، ولو علقهما¹⁰ من الرأس أو من الحقو أو من الركبتين ، لم يخف ما يتولد منه من الخلل .

وكذلك وضع جميع الحواس في الرأس ، فإنها جواسيس ، لتكون مشرفة على جميع البدن . فلو وضعها في¹¹ الرجل اختل نظامها قطعاً . وشرح

- | | |
|-------------------------------------|----------------|
| (1) L. B unc; looks like يوجد , but | (6) L خلقه |
| faintly corr., perhaps as وجه | (7) L. B ينطرق |
| (2) L القوام | (8) L للآفة |
| (3) L بدن العالم | (9) L om. |
| (4) L & T. B unc. | (10) L خلقها |
| (5) L به | (11) L على |

ذلك في كل عضو يطول . وبالجمله ، فينبغي أن تعلم¹ أنه لم يُخلق شيء في موضع² إلا³ لأنه متعين⁴ له ، ولو⁵ تيامن عنه أو تياسر أو تسفل أو تعلّى ، لكان ناقصاً || أو باطلاً أو قبيحاً أو خارجاً عن المتناسب⁶ ، 46 b كريبها في المنظر ، وكما أن الأنف خلق على وسط الوجه ، ولو خلق على الجبهة أو على الخد لتطرق⁷ نقصان إلى فوائده . وربما يقوى فهمك على⁸ إدراك حكمته⁹ .

فاعلم أن الشمس أيضاً لم يخلقها¹⁰ في¹¹ السماء الرابعة ، وهي¹² واسطة السموات السبع ، هزلاً¹³ . بل ما خلقها إلا بالحق ، وما وضعها إلا موضعها المستحق لها لحصول مقاصدها فيها¹⁴ . إلا أنك ربّما تعجز عن درك الحكمة فيه لأنك قليل التفكير في ملكوت السموات والأرض وعجائبها . ولو نظرت فيها لرأيت من عجائبها ما تستحقر فيه¹⁵ عجائب بدنك . وكيف لا ، وخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس . وليتك وقيت بمعرفة¹⁶ عجائب نفسك وتفرغت للتأمل فيها وفيما يكتنفها من الأجسام ، فتكون ممن قال الله ، عز وجل ، فيهم : «سُئِرْتُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ»¹⁷ . ومن أين لك أن تكون ممن قال فيهم : «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ

- | | |
|---------------------------------------|----------------------------------|
| (1) T. B يعلم ; L يتعلم | (9) B mar. corr. of عكته in m.t. |
| (2) L موضعه | (10) L يخلقها |
| (3) L corr. crosses out this لا , in- | (11) L mar. لعله : الآ في |
| serts it above and after شيء | (12) L هو |
| (4) L معين | (13) L om. |
| (5) L له : لو ; mar. أو | (14) L منها |
| (6) L التناسب | (15) L فيها |
| (7) L. B ليتطرق | (16) L معرفة |
| (8) L corr. يقصر فهمك عن | (17) S 41:53 |

45 a لما خلق له^١ . ومعناه أن من || قُدِّرَ له السعادة ، قُدِّرَ بسبب ، فيتيسر^٢ له أسبابها ، وهو الطاعة . ومن قُدِّرَ له الشقاوة ، والعياذ بالله^٣ ، قُدِّرَ بسبب ، وهو بطالته عن مباشرة أسبابها . وقد يكون سبب بطالته أن يستقر في خاطره : إني إن كنت سعيداً فلا أحتاج^٤ إلى العمل ، وإن كنت شقيماً فلا ينفعني العمل . وهذا جهل ، فإنه لا يدري أنه إن كان سعيداً فإنه يكون سعيداً لأنه يجري عليه أسباب السعادة من العلم والعمل ، وإن لم يتيسر له ذلك ولم يجز عليه ، فهو أماره شقاوته .

ومثاله الذي يتمنى أن يكون فقيهاً بالغاً درجة الإمامة ، فيقال له : اجتهد وتعلم وواظب ، فيقول : إن قضى الله ، عز وجل ، لي في الأزل بالإمامة ، فلا أحتاج إلى الجهد ، وإن قضى لي بالجهل ، فلا ينفعني الجهد . فيقال له : إن سلط عليك هذا الخاطر ، فهذا يدل على أنه قضى لك بالجهل . فإن من قضى له في الأزل بالإمامة ، فإنه يقضيها بأسبابها ، فيجري^٥ عليه الأسباب ويستعمله بها ، ويدفع عنه الخواطر التي تدعوه إلى الكسل والبطالة . بل الذي لا يجتهد لا ينال درجة الإمامة قطعاً ، والذي يجتهد وتتيسر عليه^٦ أسبابها ، يصدق رجاؤه في بلوغها إن استقام على جهده إلى آخر أمره ولم يستقبله عائق يقطع عليه^٧ الطريق . فكذلك ينبغي أن يفهم أن السعادة لا ينالها^٨ إلا من أتى^٩ الله بقلب سليم . وسلامة القلب صفة تكتسب بالسعي . كلفه^{١٠} النفس وصفة الإمامة ، || من غير فرق .

45 b

نعم ، العباد في مشاهدة الحكم على درجات . فمن ناظر^١ إلى الخاتمة أنه بماذا يختم له ؛ ومن ناظر^٢ إلى السابقة أنه بماذا قضى له في الأزل ، وهو أعلى لأن الخاتمة تبع السابقة ؛ ومن تارك للماضي والمستقبل هو ابن وقته ، فهو ناظر إليه ، راضٍ بمواقع قدر الله ، عز وجل ، وما يظهر منه ، وهو أعلى مما قبله ؛ ومن تارك للحال والماضي والمستقبل^٣ ، مستغرق القلب بالحكم ، ملازم في الشهود ، وهذه هي الدرجة العليا .

العدل^٤ معناه العادل ، وهو الذي يصدر منه فعل العدل المضاد للجور والظلم . ولن يعرف العادل من لم يعرف عدله ، ولا يعرف عدله من لم يعرف فعله . فمن أراد أن يفهم هذا الوصف فينبغي أن يحيط علماً بأفعال الله تعالى من ملكوت السموات إلى منتهى الثرى . حتى إذا لم ير في خلق الرحمن^٥ من تفاوت ، ثم رجع فما رأى من فطور ، ثم رجع مرة أخرى فانقلب إليه البصر خاسئاً وهو حسير ، قد^٦ بهره جمال الحضرة الربوبية وحيره^٧ اعتدالها وانتظامها ، فعند ذلك يعيق^٨ بفهمه شيء من معاني عدله ، تعالى وتقدس .

١٥ وقد خلق أقسام الموجودات ، جسمانيها وروحانيها ، كاملها وناقصها ، وأعطى كل شيء خلقه ، وهو بذلك جواد ، ورتبها في مواضعها الثلاثة بها^٩ ، وهو بذلك عدل . فمن الأجسام العظام في العالم الأرض والماء^{١٠} والهواء والسموات والكواكب . وقد خلقها ورتبها ، فوضع الأرض^{١١} في أسفل

(1) L نظر

(2) L الاستقبال

(3) L وقد

(4) P & P₂ B حيوة ؛ وحيرة

(5) L & T يعيق

(6) L مواضعه اللاتق

(x) L om.

(1) Mus., Qadar, 7

(2) T فيسر ؛ P₁ فيسر

(3) T & P mss om. والعياذ بالله

(4) T محتاج

(5) T, P₁ & P₂ B ليجري

(6) T & P mss له which is pref.

(x) L om. ends. See n. x, p. 103

(7) L om. ينالها

(8) L يأتي

(9) L كعفة

44 a وإذا تعدت ، حصل الشتاء واشتدَّ البرد^x . || وإذا توسَّطت¹ ، حصل الاعتدال وظهر الربيع ، وأنبئت² الأرض وظهرت الخضرة . وقسْ بهذه المشهورات التي تعرفها الغرائب التي لا تعرفها .

واختلاف هذه الفصول كلها مقدَّرة بقدر معلوم لأنَّها منوطة بحركات الشمس والقمر . والشمس والقمر بحسبان ، أي حركتهما بحساب معلوم . فهذا هو التقدير . ووضع الأسباب الكلية هو القضاء . والتدبير الأول الذي هو كلمح البصر هو الحكم . والله تعالى حكَمَ عَدْلٌ باعتبار هذه الأمور . وكما أنَّ حركة الآلة والخيوط والكرة ليست خارجة عن مشيئة واضع الآلة ، بل ذلك هو الذي أراده بوضع الآلة ، فكذلك كلُّ ما يحدث في العالم من الحوادث ، شرَّها وخيرها ، نفعها وضرَّها ، غيرُ خارج عن مشيئة الله ، عزَّ وجلَّ . بل ذلك مراد الله تعالى ، ولأجله دَبَّرَ أسبابه ، وهو المعنى بقوله : «وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ»³ .

وتفهم الأمور الإلهية بالأمثلة العرفية عسير ، ولكنَّ المقصود من الأمثلة التنبيه . فدع المثال ، وتنبيه للغرض ، واحذر من التمثيل والتشبيه .

10 تنبيه : قد فهمت من المثال المذكور ما إلى العبد من الحكم والتبصير والقضاء والتقدير ، وذلك أمر يسير . وإنَّما الخطير منه ما إليه في تدبير الرياضات والمجاهدات ، وتقدير السياسات التي تفضي إلى مصالح الدين والدنيا . وبذلك استخلف الله عباده في الأرض واستعمرهم فيها لينظر كيف يعملون .

- | | |
|--|---------------|
| (x) L om. | (4) حركاتها L |
| (1) L توسط | (5) وكذلك L |
| (2) L وأنبت | (6) S 11:119 |
| (3) T, P ₁ & P ₂ B & L مقدرة | |

44 b || وإنَّما الحظُّ الديني¹ من مشاهدة هذا الوصف لله تعالى أن يعلم أنَّ الأمر مفروغ منه² وليس بالآنف ، وقد جفَّ القلم بما هو كائن . وأنَّ الأسباب قد توجَّهت إلى مسبباتها وانسياقها إليها في أحيانها وآجالها حتم^x واجب . فكلُّ ما يدخل في الوجود فإنَّما يدخل بالوجوب . فهو واجب³ أن يوجد ، وإن لم يكن واجباً لذاته ، ولكن واجب بالقضاء الأزلي الذي لا مردَّ له . فيعلم أنَّ المقدور كائنٌ وأنَّ الهمَّ فضل . فيكون العبد في رزقه مجيلاً في الطلب ، مطمئن النفس ، ساكن الجأش ، غير مضطرب القلب . فإن قلت - فيلزم منه إشكالان : أحدهما ، أنَّ الهمَّ كيف يكون فضلاً وهو أيضاً مقدور ، لأنَّه قدَّر له سبب إذا جرى مسببه⁴ كان حصول الهمَّ واجباً ؟ والثاني ، أنَّ الأمر إذا كان مفروغاً منه⁵ فقيم العمل وقد فرغ هو عن سبب السعادة والشقاوة ؟ فالجواب عن الأول ، أنَّ قولهم : المقدور كائن والهمَّ فضل ، ليس معناه أنَّه فضل على المقدور ، خارج عنه ، بل أنَّه فضل ، أي لغو لا فائدة فيه⁶ ، فإنَّه لا يدفع المقدور . ولأنَّ سبب الغمِّ بما يُتوقع كونه هو الجهل المحض ، لأنَّ ذلك إن قدَّر كونه ، فالحذر والغم لا يدفعه⁷ ، وهو استعجال نوع من الألم خوفاً من وقوع الألم . وإن لم يقدر كونه ، فلا معنى للهم⁸ به . فبهذين الوجهين¹⁰ كان الهمَّ فضلاً . وأما العمل ، فجوابه قوله ، صَلَّى الله عليه وسلَّم : «إعملوا فكلُّ ميسر

- | | |
|---|---|
| (1) العيني L | A has منه |
| (2) Mar. of L. B, m.t. of L, and all other mss. عنه | (6) T منه |
| (x) L om. until (x) p. 104 | (7) T & P ₁ يرفع |
| (3) T فوجب , om. فهو | (8) T & P ₁ يرفعه |
| (4) T, P ₁ & P ₂ سببه | (9) T, P ₁ & P ₂ للغم |
| (5) All mss, Az, S & Tq . Only | (10) T, P ₁ & P ₂ B الوجهين |

43 a يتقدّر انخفاض || الآلة المجوّفة ، وانجاز الخيط المشدود بها ، وتولّد الحركة في الظرف الذي فيه الكرة . وكلّ ذلك يتقدّر بتقدّر سببه ، لا يزيد ولا ينقص . ويمكن أن يُجعل وقوع الكرة في الطاس سبباً لحركة أخرى ، وتكون الحركة الأخرى سبباً لحركة ثالثة ، وهكذا إلى درجات كثيرة حتّى تتولّد منه حركات عجيبة ، مقدّرة بمقادير محدودة . وسببها الأول نزول الماء بقدر معلوم .

فإذا تصوّرت هذه الصورة ، فاعلم أنّ واضعها يحتاج إلى ثلاثة أمور : أولها ، التدبير ، وهو الحكم بأنّه ما الذي ينبغي أن يكون من الآلات والاسباب والحركات ، حتّى يؤدّي إلى حصول ما ينبغي أن يحصل . وذلك هو الحكم . والثاني ، إيجاد هذه الآلات التي هي الأصول ، وهي الآلة الأسطوانية لتحوي الماء ، والآلة المجوّفة لتوضع على وجه الماء ، والخيط المشدود به ، والظرف الذي فيه الكرة ، والطاس التي تقع فيها الكرة . وذلك هو القضاء . والثالث ، نصب سبب يوجب حركة مقدّرة ، محسوبة ، محدودة ، وهو ثقب أسفل الآلة ثقباً مقدّره السعة ، ليحدث بنزول الماء منها حركة في الماء تؤدّي إلى حركة وجه الماء بنزوله ، ثمّ إلى حركة الآلة المجوّفة الموضوعة على وجه الماء ، ثمّ إلى حركة الخيط ، ثمّ إلى حركة الظرف الذي فيه الكرة ، ثمّ إلى حركة الكرة ، ثمّ إلى الصدمة بالطاس إذا وقعت فيه ، ثمّ إلى الطنين الحاصل منها¹⁰ ، ثمّ إلى تنبيه¹¹ الحاضرين

(1) L om.

(2) All other mss; B منها

(3) L اتخاذ

(4) L الذي

(5) L فيه

(6) L مقدار

(7) L يحدث ; mar. ليحدث

(8) In B ثم إلى حركة الكرة

(9) L وقع

(10) L منه

(11) L تنبه

43 b واستماعهم ، ثمّ إلى حركاتهم في الاشتغال || بالصلوات والأعمال عند معرفتهم انقضاء الساعة . وكلّ ذلك يكون بقدر معلوم ومقدار مقدّر ، بسبب تقدّر جميعها بقدر الحركة الأولى ، وهي حركة الماء .

فإذا فهمت أنّ هذه الآلات أصول لا بدّ منها للحركة ، وأنّ الحركة لا بدّ من تقدّرها ليتقدّر ما يتولّد منها ، فكذلك فافهم حصول الحوادث المقدرة ، التي لا يتقدّم منها شيء ولا يتأخّر إذا جاء أجلها ، أي حضر سببها ، وكلّ ذلك بمقدار معلوم ، وأنّ الله بالغ أمره ، إذ جعل الله لكلّ شيء قدراً . فالسماوات والأفلاك والكواكب والأرض والبحر والهواء وهذه الأجسام العظام في العالم كذلك الآلات . والسبب المحرك للأفلاك والكواكب والشمس والقمر بحساب معلوم . كذلك الثقبّة الموجبة لنزول الماء بقدر معلوم . وإفضاء حركة الشمس والقمر والكواكب إلى حصول الحوادث في الأرض كإفضاء حركة الماء إلى حصول تلك الحركات المفضية إلى سقوط الكرة ، المعرّفة لانقضاء الساعة .

ومثال تداعي حركات السماء إلى تغيّرات الأرض ، هو أنّ الشمس بحركتها إذا بلغت إلى المشرق ، واستضاء العالم ، وتيسّر على الناس الإبصار ، فيتيسّر عليهم الإنتشار في الأشغال . وإذا بلغت المغرب ، تعذّر عليهم ذلك ، فرجعوا إلى المساكن . وإذا قربت من وسط السماء وسمّت رؤوس أهل الأقاليم ، حمي الهواء واشتد القيظ ، وحصل نضج الفواكه .

(1) L سببه

(2) L وإذا

(3) L, T, P₁ & P₂. B & P₃ قد

(4) L om.

(5) L الثلاثة ; mar. لعله : الثقبّة

(6) L om.

(7) L بلغ

(8) L. B الغيط

الحكم وهو الحاكم المحكم والقاضي المنتقم¹، الذي لا راد لحكمه ولا معقب لقضائه. ومن حكمه في حق العباد ان ليس للإنسان إلا ما سعى، وان سعيه سوف يُرى، وأن الأبرار لفي نعيم، وأن الفجار لفي جحيم. ومعنى حكمه لِلْبَرِّ والفاجر بالسعادة والشقاوة أنه جعل البرَّ والفجور سبباً يسوق صاحبهما إلى السعادة والشقاوة، كما جعل الأدوية والسموم أسباباً تسوق متناوليهما إلى الشقاء والهلاك.

وإذا كان معنى الحكمة ترتيب الأسباب وتوجيهها إلى المسببات، كان حكماً مطلقاً، لأنه مسبب كل الأسباب، جعلتها وتفصيلها. ومن الحكم ينشعب القضاء والقدر. فتدبيره أصل وضع الأسباب، ليتوجه⁷ إلى المسببات حكمه. ونصبه الأسباب الكلية، الأصلية، الثابتة، المستقرة¹⁰ التي لا تزول ولا تحول - كالأرض والسموات السبع والكواكب والأفلاك، وحركاتها المناسبة الدائمة التي لا تتغير ولا تنعدم - إلى أن يبلغ الكتاب أجله، قضاؤه. كما قال تعالى: «فَقَضَاهُنَّ سِنَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا»⁸. وتوجيه هذه الأسباب، بحركاتها المناسبة، المحدودة، المقدرة، المحسوسة، إلى المسببات الحادثة منها، لحظة بعد لحظة، قدره. فالحكم هو التدبير الأول الكلي، والأمر الأولي الذي [هو]¹⁰ كلمح البصر. والقضاء هو الوضع¹¹ [الكلي]¹² للأسباب الكلية الدائمة. والقدر هو توجيه الأسباب || الكلية بحركتها المقدرة، المحسوبة إلى مسبباتها،

42 b

- | | |
|--|---------------------|
| (1) L. المسلم | (7) L. لتوجه |
| (2) L. حكمة البر; mar. لعله: حكم في البر | (8) S 41:12 |
| (3) L. صاحبها | (9) L. om. |
| (4) L. B. تناولها | (10) L. |
| (5) L. mar. لعله: الحكم | (11) In B الوضع ... |
| (6) L. سبب | (12) L. |

المعدودة المحدودة، بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص. ولذلك لا يخرج عن قضائه وقدره شيء.

ولا يفهم ذلك إلا بمثال: ولعلك شاهدت صندوق الساعات التي بها تتعرف أوقات الصلوات. وإن لم تشاهده⁸، فجملة ذلك أنه لا بد فيه من آلة على شكل أسطوانة تحوي مقداراً من الماء معلوماً، وآلة أخرى مجوفة موضوعة⁹ فيها فوق الماء، وخيط مشدود أحد طرفيه في هذه الآلة المجوفة، وطرفه الآخر في أسفل ظرف صغير، موضوع فوق الأسطوانة¹⁰ المجوفة. وفيه كرة، وتحت¹¹ طاس¹²، بحيث لو سقطت الكرة وقعت في الطاس وسمع طنينها¹³. ثم يثقب أسفل الآلة الأسطوانية ثقباً بقدر معلوم، ينزل الماء منه قليلاً. فإذا انخفض الماء، انخفضت الآلة المجوفة الموضوعة على وجه الماء، فامتد الخيط المشدود بها¹⁰، فحرك الظرف الذي فيه الكرة تحريكاً يقربه من الإنتكاس، إلى أن ينتكس فتندرج منه الكرة وتقع في الطاس وتطن. وعند انقضاء كل ساعة تقع واحدة.

وإنما يتقدر¹¹ الفصل بين الوقعتين بتقدير خروج الماء وانخفاضه، وذلك بتقدير سعة الثقب الذي يخرج منه الماء. ويُعرف ذلك بطريق الحساب. فيكون نزول الماء بمقدار مقدّر معلوم، بسبب تقدير¹² سعة الثقب¹³ بقدر معلوم. ويكون انخفاض أعلى الماء بذلك المقدار، وبه

- | | |
|--|---|
| (1) L. B. لا | (8) All other mss طاس آخر |
| (2) L. تشاهدها | (9) L. طنينه |
| (3) L. موضوع | (10) All other mss; B لها, but is crossed out |
| (4) L. طرفها | (11) L, P ₁ & P ₂ . B يتقدر |
| (5) T & P mss. Both B & L وطرفها | (12) L. تقدّر |
| (6) All other mss; B الآلة | (13) All other mss; B الثقبة |
| (7) T, P ₁ & P ₂ وفيه ... (ref. to وفيها ... وتحتها B. & L. ظرف) | |

السميع هو الذي لا يعزب عن إدراكه مسموع وإن^١ خفي ، فيسمع السرّ والنجوى ، بل ما هو أدقّ من ذلك وأخفى ، ويدرك ديبب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة^٢ الظلماء . يسمع حمد الحامدين فيجازيهم ، ودعاء الداعين فيستجيب لهم . ويسمع بغير أصمخة وآذان ، كما يفعل بغير جارحة ويتكلّم بغير لسان . وسمعه منزّه عن أن يتطرّق^٣ إليه الحدثان . ومهما نزهت السميع^٤ عن تغيّر يعتربه عند حدوث المسموعات ، وقدّسته عن أن يسمع بإذن أو بآلة^٥ وأداة ، علمت أن السمع في حقّه عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات المسموعات . ومن لم يدقّ نظره فيه وقع بالضرورة في محض التشبيه . فخذ منه^٦ حذرَكَ ، ودقّق فيه نظرك .

تنبيه : للعبد من حيث الحسّ ، حظّ في السمع^٧ ، لكنّه قاصرٌ . فإنّه لا يدرك جميع المسموعات ، بل ما قرب من الأصوات . ثم إن^٨ إدراكه بجارحة وأداة معرضة للآفات . فإن خفي الصوت قصر عن الإدراك ، وإن بعد لم يدرك ، وإن عظم الصوت ربّما بطل السمع واضمحَلّ .

وإنما حظّه الديني^٩ منه أمران : أحدهما ، أن يعلم أن الله ، عزّ وجلّ ، سميع ، فيحفظ لسانه . والثاني ، أن يعلم أنّه لم يخلق له السمع إلّا لسمع كلام الله ، عزّ وجلّ ، وكتابه الذي أنزله ، فيستفيد به الهداية إلى طريق 41 b

(6) L. B منك

(7) L mar. لعلّه : من وصف السمع

(8) L ins. of ثم ان ثمان mar. لعلّه : لان

(9) L mar. المعنوي

(x) L om.

(1) L. B unc.

(2) L ليلة

(3) L يطرق

(4) L. B السمع

(5) L آلة

البصير هو الذي يشاهد ويرى حتّى لا يعزب عنه^١ ما^٢ تحت الثرى . وإبصارُهُ أيضًا منزّه عن أن يكون بحدقة وأجفان ، ومقدّس عن أن يرجع إلى انطباع الصور والألوان في ذاته ، كما ينطبع في حدقة الإنسان . فإن ذلك من التغيّر والتأثّر المقتضي للحدثان . وإذا نزّه عن ذلك كان البصر في حقّه عبارة عن الصفة التي ينكشف^٣ بها كمال نعوت المبصرات . وذلك أوضح وأجلى مما يفهم^٤ من إدراك البصر القاصر على ظواهر المرئيات .

تنبيه : حظّ العبد ، من حيث الحسّ ، من وصف البصر ، ظاهرٌ ، ولكنه ضعيفٌ قاصر ، إذ لا يمتدّ إلى ما بُعد ولا يتغلغل إلى باطن ما قرب ، بل يتناول الظواهر ويقصر عن البواطن والسرائر .

وإنما حظّه الديني^٥ منه أمران : أحدهما ، أن يعلم أنّه خلق له البصر لينظر إلى الآيات وإلى عجائب الملكوت والسموات ، فلا يكون نظره إلّا عبرة^٦ . قيل لعيسى ، عليه السلام : « هل أحد من الخلق مثلك ؟ » فقال : « من كان نظره عبرة وصمته فكرة وكلامه ذكراً^٧ ، فهو مثلي . » والثاني ، أن يعلم أنّه بمراى من الله ، عزّ وجلّ ، وبمسمع^٨ ، فلا يستهين بنظره إليه وأطلاعه عليه . ومن أخفى عن غير الله ما لا يخفيه عن الله ، فقد استهان بنظر الله ، عزّ وجلّ . والمراقبة إحدى ثمرات الإيمان بهذه الصفة . فمن قارف معصية وهو يعلم 42 a

(1) L منه

(2) L om.

(3) L تنكشف

(4) L يفهمه

(5) L mar. نسخة : عيني ، نسخة : المعنوي

(6) L الى غيره

(7) L ذكرة

(8) L وسمع

يكشف لها من قلة مبالاته وتعاليه وجلاله ، ويبسطها بما يتقرب إليها من برّه ولطفه وجداله .

تنبيه : القابض الباسط من العباد مَنْ أَلْهَمَ بدائع الحكم وأوتي جوامع الكلم . فتارة يبسط قلوب العباد بما يذكرهم من آلاء الله ، عزّ وجلّ ، ونعمائه ، وتارة يقبضها بما ينذرهم به^١ من جلال الله وكبريائه وفنون عذابه وبلائه وانتقامه من أعدائه ، كما فعل رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، حيث قبض قلوب الصحابة عن الحرص على العبادة ، حيث ذكرهم^٢ أنّ الله ، عزّ وجلّ ، يقول لآدم ، عليه الصلاة والسلام : «يوم القيامة أبعث بعث النار» ، فيقول : «بكم؟»^٣ فيقول : «مَنْ كُلَّ أَلْفَ تَسْعَمَانَةَ وَتِسْعَةَ وَتِسْعُونَ»^٤ . فانكسرت قلوبهم حتّى فتروا عن العبادة . فلما أصبح وراءهم على ما هم عليه من القبض والفتور ، رَوّح قلوبهم وبسطهم ، فذكر أنّهم في سائر الأمم قبلهم كشامة سوداء في مَسْك ثور أبيض .

الخافض الرافع هو الذي يخفض الكفّار بالإشقاء ، ويرفع المؤمنين بالإسعاد . يرفع أوليائه بالتقريب ، ويخفض أعداءه بالإبعاد . ومن رفع مشاهدته عن المحسوسات والمتخيّلات^٥ ، وإرادته عن ذميم الشهوات ، فقد رفعه إلى أفق الملائكة المقربين . ومن قصر مشاهدته على المحسوسات ، وهَمَّتْهُ على ما يشارك فيه البهائم من الشهوات ، فقد خفضه إلى أسفل السافلين . ولا يفعل ذلك إلّا الله تعالى ، فهو || الخافض الرافع .

تنبيه : حظّ العبد من ذلك أن يرفع الحق ويخفض الباطل . وذلك بأن ينصر المحقّ ويزجر المبطّل ، فيعادي أعداء الله ليخفضهم ، ويوالي

(1) L بها (4) Mus., 'īmān, 379. B وتسع
(2) L ذكر لم (5) L المستحيّلات
(3) L كم

أولياء الله ليرفعهم . ولذلك قال الله تعالى لبعض أوليائه : «أَمَّا زَهْدُكَ فِي الدُّنْيَا فَقَدْ اسْتَعْجَلْتَ بِهِ^١ رَاحَةَ نَفْسِكَ^٢ ، وَأَمَّا ذِكْرُكَ لِإِيَّايَ فَقَدْ تَشَرَّفْتَ بِي ، فَهَلْ وَالَيْتَ فِيَّ وَلِيًّا وَهَلْ عَادَيْتَ فِيَّ عَدُوًّا؟»^٣

المعزّ المذلّ هو الذي يؤتي الملك من يشاء ويسلبه مَنْ يشاء . والملك الحقيقي في الخلاص من^٤ ذلّ الحاجة وقهر الشهوة ووصمة الجهل . فمن رفع الحجاب عن قلبه حتّى شاهد جمال حضرته ، ورزقه القناعة حتّى استغنى بها عن خلقه ، وأمدّه بالقوّة والتأييد حتّى استولى بها على صفات نفسه ، فقد أعزّه وآتاه الملك عاجلاً . وسيعزّه في الآخرة بالتقريب ويناديه : «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ . ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً . فَادْخُلِي فِي عِبَادِي . وَأَدْخُلِي جَنَّتِي»^٥ .

ومن مدّ عينه إلى الخلق حتّى احتاج إليهم ، وسلّط عليه الحرص حتّى لم يقنع بالكفاية ، واستدرجه بمكره حتّى اغترّ بنفسه ، وبقي في ظلمة الجهل ، فقد أدلّه وسلبه الملك . وذلك صنع الله ، عزّ وجلّ ، كما يشاء حيث يشاء ، فهو المعزّ المذلّ ، يعزّ من يشاء ويذلّ من يشاء . وهذا الدليل^٦ هو الذي يخاطب ويقال له : «وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ حَتَّى جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَغَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ . قَالِیَوْمَ لَا يُؤْخَذُ 41 a مِنْكُمْ فِدْيَةٌ»^٧ . وهذا غاية الذلّ . وكلّ عبد استعمل في تيسير أسباب العزّ على يده ولسانه ، فهو ذو حظّ من هذا الوصف .

(1) L وأما (5) T. All other mss عن
(2) L om. (6) S 89:27-30
(3) L om. (7) L الدليل
(4) n. t. (8) S 57:14,15

اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا^١. ومن بيده مفاتيح الغيب ومفاتيح الرزق فبالحري أن يكون فتاحاً.

تنبيه : ينبغي أن يتعطش العبد إلى أن يصير بحيث يفتح بلسانه مغاليق المشكلات الإلهية ، وأن يتيسر بمعرفته ما يتعسر على الخلق من الأمور الدينية والدنيوية ، ليكون له حظ من أسم الفتاح .

العلم معناه ظاهر . وكماله أن يُحيط بكل شيء علماً ، ظاهره وباطنه ، دقيقه وجليله ، أوله وآخره ، عاقبته وفاتحته . وهذا من حيث كثرة المعلومات ، وهي لا نهاية لها . ثم يكون العلم في ذاته ، من حيث الوضوح والكشف ، على أتم ما يمكن فيه ، بحيث لا يتصور مشاهدة وكشف أظهر منه . ثم لا يكون مستفاداً من المعلومات ، بل تكون المعلومات مستفادة منه .

تنبيه : للعهد حظ من وصف العلم لا يكاد يخفى ، ولكن يفارق علمه علم الله تعالى في الخواص الثلاثة^٢ : إحداهما ، المعلومات في كثرتها ، فإن معلومات العبد ، وإن اتسعت ، فهي محصورة في قلبه ، فأنى يناسب ما لا نهاية له^٣ . والثانية^٤ ، أن كشفه^٥ وإن اتضح ، فلا يبلغ الغاية التي لا يمكن وراءها ، بل تكون مشاهدته للأشياء كأنه يراها من وراء ستر رقيق .

(1) S 35:2

(2) All other mss; B يمتن

(3) L تعسر

(4) L دقيقة

(x) L om.

(5) L الوضع

(6) L العلم

(7) L يفارق

(8) M. All other mss الثلاثة

(9) All mss and printed texts أحدها

(10) All other mss. B لا

(11) All mss and printed texts والثاني

(12) L كشف

ولا تُنكر^١ درجات الكشف ، فإن البصيرة الباطنة كالبصر الظاهر . وفرق بين ما يتضح || في وقت الأسفار وبين ما يتضح ضحوه النهار . والثالثة^٢ ، أن علم الله ، سبحانه وتعالى ، بالأشياء غير مستفاد من الأشياء ، بل الأشياء مستفادة منه . وعلم العبد بالأشياء تابع للأشياء وحاصل^٣ بها .

وإن اعتاص عليك فهم هذا الفرق ، فانسب علم متعلم الشطرنج إلى علم واضعه ، فإن علم الواضع هو سبب وجود الشطرنج ، وجود الشطرنج هو سبب علم المتعلم . وعلم الواضع سابق على الشطرنج ، وعلم المتعلم مسبوق ومتأخر . فكذلك علم الله ، عز وجل ، بالأشياء سابق عليها وسبب لها ، وعلمنا بخلاف ذلك .

وشرف العبد بسبب العلم ، من حيث أنه من صفات الله ، عز وجل ، ولكن العلم الأشرف ما معلومه أشرف . وأشرف المعلومات هو الله تعالى . فكذلك كانت معرفة الله تعالى أفضل المعارف ، بل معرفة سائر الأشياء أيضاً إنما تشرف لأنها معرفة لأفعال الله ، عز وجل ، أو معرفة للطريق الذي يُقرب العهد من الله ، عز وجل ، أو الأمر الذي يسهل به الوصول إلى معرفة الله تعالى والقرب منه . وكل معرفة خارجة عن ذلك فليس فيها كثير شرف .

القابض الباسط هو الذي يقبض الأرواح عن الأشباح عند الممات ، ويبسط الأرواح في الأجساد عند الحياة ، ويقبض الصدقات عن الأغنياء ، ويبسط الأرزاق للضعفاء . يبسط الرزق على الأغنياء حتى لا تبقى فاقة ، ويقبضه عن الفقراء حتى لا تبقى طاقة . ويقبض القلوب فيضيئها بما

(1) L بنكر

(3) T & P mss. B وحاصلة

(2) All mss and printed texts والثالث

تابع ... وحاصلة

ذلك من حفظه ، فلم يتصور أن يكون ذلك مقصده أصلاً . فلذلك لا يكون في عبادة الله تعالى^١ إلا كالأجير السوء ، لا يعمل إلا بأجرة طمع فيها . وأكثر الخلق لم يذوقوا هذه اللذة ولم يعرفوها^٢ ، ولا يفهمون لذّة النظر إلى وجه الله ، عزّ وجلّ ، وإنما إيمانهم بذلك من حيث النطق باللسان . فأما بواطنهم ، فإنّها مائلة إلى التلذذ بلقاء الحور العين ، ومصدقة به فقط . فافهم من هذا أن البراءة من^٣ الحظوظ محال ، إن كنت تجوّز أن يكون هو^٤ الله تعالى ، أي لقاءه والقرب منه ، كما يسمى حظاً ، وإن^٥ كان عبارة عما يعرفه الجماهير وتبيل إليه قلوبهم^٦ ، فليس هذا حظاً ، وإن كان عبارة عما حصوله أوفى من عدمه في حقّ العبد ، فهو حظّ .

- الرزاق هو الذي خلق الأرزاق والمرزقة ، وأوصلها إليهم ، وخلق لهم أسباب التمتع بها . والرزق رزقان : ظاهر ، وهي الأقوات والأطعمة ، وذلك للظواهر وهي الأبدان ، وباطن ، وهي المعارف والمكاشفات ، وذلك للقلوب والأسرار . وهذا أشرف الرزقين ، فإن ثمرته حياة الأبد . وثمرّة الرزق الظاهر قوّة الجسد إلى مدّة قريبة الأمد . والله ، عزّ وجلّ ، هو المتولّي لخلق الرزقين والمتفضّل بالإيصال إلى^٧ كلا الفريقين^٨ ، ولكنّه يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر .

تنبيه : غاية حظّ العبد من هذا الوصف أمران : أحدهما ، أن يعرف حقيقة هذا الوصف ، وأنه لا يستحقّه إلا الله ، عزّ وجلّ ، فلا ينتظر الرزق إلا منه ولا يتوكّل فيه إلا عليه . كما روي عن حاتم الأصم ، رحمه الله ، أنه قال له رجل : « من أين تأكل ؟ » فقال : « من خزانته » . فقال

- (1) L om. ; عباده (2) L B يعرفها (3) L om. (4) L B يعرفها (5) L om. (6) L B يعرفها (7) L om. (8) L om. (9) L om. (10) L om. (11) L om. (12) L om.

الرجل : « أيلقي عليك الرزق^١ من السماء ؟ » فقال : « لو لم تكن^٢ الأرض له لكان يلقيه من السماء » . فقال الرجل : « إنكم تقولون^٣ الكلام » . فقال : « لأنّه لم ينزل من السماء إلا الكلام » . فقال الرجل : « إنني لا أقوى على مجادلته » . فقال : « لأنّ الباطل لا يقوى^٤ مع الحقّ » .

الثاني ، أن يرزقه علماً هادياً ولساناً مرشداً معلماً ويدا منفقة متصدقة^٥ ، ويكون سبباً لوصول الأرزاق الشريفة إلى القلوب ، بأقواله وأعماله . وإذا أحبّ الله عبداً أكثرَ حوائج الخلق إليه . ومهما كان واسطة بين الله وبين العباد في وصول الأرزاق إليهم ، فقد نال حظاً من هذه الصفة . قال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « الخازن الأمين^٦ الذي يُعطي ما أمر به طيبة [به]^٧ نفسه أحد المتصدقين^٨ » . وأيدي العباد خزائن الله تعالى . فمن جعلت يده خزانة أرزاق الأبدان ، ولسانه خزانة أرزاق القلوب ، فقد أكرم بشوب من هذه الصفة .

الفتاح هو الذي ينفّث بعنايته كل مغلّ ، ويهدأته ينكشف كل^٩ مشكل . فتارة يفتح الممالك لأنبيائه ويخرجها من أيدي أعدائه ، ويقول : « إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا^{١٠} » ، وتارة يرفع الحجاب من^{١١} قلوب أوليائه ويفتح لهم الأبواب إلى ملكوت سمائه وجمال كبريائه . || ويقول : « مَا يَفْتَحُ 39 a

- (1) L om. (2) L om. (3) L om. (4) L om. (5) L om. (6) L om. (7) L om. (8) L om. (9) L om. (10) L om. (11) L om. (12) L om.

37 a ودونه الذي || يجود لينال نعيم الجنة . ودونه من يجود لينال حسن الأحدث . وكل من لم يطلب عوضاً يتناول ، سُمي جَوَادًا عند من يظن أن لا عوض إلا الأعيان .

فإن قلت : فالذي^١ يجود بكل ما يملكه^٢ ، خالصاً لوجه الله تعالى ، من غير توقع حظّ عاجل أو آجل ، كيف لا يكون جَوَادًا ، ولا حظّ له أصلاً فيه ؟ فنقول^٣ : حظّه هو الله تعالى ورضاؤه ولقاؤه والوصول إليه . وذلك هو السعادة التي يكتسبها الإنسان بأفعاله الاختيارية ، وهو الذي يستحقّر سائر الحظوظ في مقابلته .

فإن قلت - فما معنى قولهم : إن العارف لله تعالى هو الذي يعبد الله ، عزّ وجلّ ، الله ، لا لحظّ وراءه ، فإن كان لا يخلو فعل^٤ العبد عن حظّ ، فما الفرق بين من يعبد الله تعالى الله خالصاً ، وبين من يعبد له لحظّ من الحظوظ ؟ فاعلم أن الحظّ عبارة ، عند الجماهير ، عن الأغراض المشهورة عندهم . ومن يتنزّه^٥ عنها ، ولم يبق له مقصد إلا الله تعالى ، فيقال إنه قد برئ من الحظوظ ، أي عمّا يعدّه الناس حظّاً . وهو كقولهم إن العبد يراعي سيّده ، لا لسيّده ، ولكن لحظّ يناله من سيّده ، من نعمة أو إكرام . والسيّد يراعي عبده ، لا لعبده ، ولكن لحظّ يناله^٦ منه بخدمته . وأمّا الوالد فإنّه يراعي ولده لذاته ، لا لحظّ يناله منه ، بل لو لم يكن منه حظّ أصلاً ، لكان معنياً^٧ بمراعاته .

(1) ما الذي L. B

(2) يملك L.

(3) فيقول L. B

(4) L om.

(5) L om.

(6) افعال L. B

(7) تنزه L

(8) ينال L

(9) P₂ & P₃. All other mss معنياً

ومن طلب شيئاً لغيره ، لا لذاته ، فكأنّه لم يطلبه . فإنّه ليس غاية طلبه ، بل || غاية طلب غيره . كمن يطلب الذهب ، فإنّه لا يطلبه لذاته ، بل ليتوصّل به إلى المطعم والملبس . والمطعم والملبس لا يرادان لذاتهما ، بل للتوصّل^١ بهما إلى جلب اللذة ودفع الألم . واللذة تراد لذاتها ، لا لغاية أخرى وراءها ، وكذا دفع الألم . فيكون الذهب واسطة إلى الطعام . والطعام واسطة إلى اللذة ، واللذة هي الغاية ، وليست واسطة إلى غيرها . وكذلك الولد ليس واسطة في حقّ الوالد ، بل مطلوبه سلامة الولد لذات الولد ، لأنّ عين الولد حظّه .

فكذلك من يعبد الله ، عزّ وجلّ ، للجنة ، فقد جعل الله ، سبحانه وتعالى ، واسطة طلبه ، ولم يجعله غاية مطلبه^٢ . وعلامة^٣ الواسطة أنّه لو حصلت الفائدة دونها لم تطلب ، كما لو حصلت المقاصد دون الذهب لم يكن الذهب محبوباً ولا مطلوباً . فالمحبوب ، بالحقبة ، الفائدة^٤ المطلوبة دون الذهب . ولو حصلت الجنة لمن يعبد الله لأجلها دون عبادة الله ، عزّ وجلّ ، لَمَّا عَبَدَ الله . فمحبوبه ومطلوبه الجنة إذا ، لا غير . وأمّا من لم يكن له محبوب سوى الله ، عزّ وجلّ ، ولا مطلوب سواه ، بل حظّه الابتهاج بلقاء الله تعالى والقرب منه ، والمرافقة مع الملائكة المقربين من حضرته ، فيقال إنه يعبد الله تعالى لله ، لا على معنى أنّه غير طالب للحظ ، بل على معنى أن الله ، عزّ وجلّ ، هو حظّه ، وليس يبقى وراءه حظّاً .

ومن لم يؤمن بلذة البهجة بلقاء الله ، عزّ وجلّ ، ومعرفة المشاهدة له^٥ والقرب منه ، لم يشقّ إليه ، ومن لم يشقّ إليه || لم يتصوّر أن يكون 38 a

(1) يتوصّل L

(2) طلبه L

(3) L. B وغاية

(4) الغاية L

(5) L om.

36 a على الإساءة بمعزل عن هذا الوصف . وإنما المتصف || به من لا يفشي^١ من خلق الله تعالى إلا أحسن ما فيه . ولا ينفك مخلوق عن كمال ونقص وعن قبيح وحسن^٢ ، [فمن]^٣ تغافل عن المقابيح^٤ وذكر المحاسن ، فهو ذو نصيب من هذا الوصف . كما روي عن عيسى ، صلوات الله عليه ، أنه مرّ مع الحواريين بكلب ميت قد غلبه^٥ نتنه ، فقالوا : « ما أنتن هذه الجيفة ! » فقال عيسى ، عليه السلام : « ما أحسن بياض أسنانه ! » تنبيهها على أن الذي ينبغي أن يُذكر^٦ من كلّ شيء ما هو أحسن .

القهار هو الذي يقصم ظهور الجبابرة من أعدائه ، فيقهرهم بالإماتة والإذلال . بل الذي لا موجود إلا وهو مسخر تحت قهره ومقدرته ، عاجز في قبضته . والسلام .

تنبيه : القهار من العباد من قهر أعداءه . وأعدى عدو الإنسان نفسه التي بين جنبيه . فهي^٧ أعدى له من الشيطان الذي قد حذر عدواته . ومهما قهر شهوات نفسه فقد قهر الشيطان ، إذ الشيطان يستهويه إلى الهلاك بواسطة شهواته . وإحدى حباتك الشيطان النساء . ومن فقد شهوة النساء لم يُتصور أن يُتعقل بهذه الأحبولة . فكذلك من قهر هذه الشهوة تحت مظنة الدين وإشارة العقل . ومهما قهر شهوات النفس فقد قهر^٨ الناس كافة ، فلم يقدر عليه أحد . إذ غاية أعدائه السعي في إهلاك بدنه ، وذلك إحياء لروحه . فإن مات عن شهواته في حياته ، عاش في مماته . « ولا

(1) L واما

(2) L. B يمشي

(3) L. قبح وحسن

(4) L. B unc.

(5) L المقايح

(6) L غلب

(7) L يفشي

(8) L عدوه ; om. الإنسان

(9) L وهي

(x) L om.

تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا || بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ . 36 b فَرِحِينَ ...^١

الوهاب الهبة هي العطية الخالية عن الأعواض والأغراض . فإذا كثرت العطايا بهذه الصفة سُمي صاحبها وهابًا وجوادًا . ولن يُتصور الجود والهبة حقيقة إلا من الله تعالى . فإنه الذي يعطي كلّ محتاج [ما يحتاج]^٢ إليه ، لا لعوض ولا لغرض عاجل ولا آجل . ومن وهب ، وله في هبته غرض يناله عاجلاً وآجلاً ، من ثناء أو مدح أو مودة أو تخلص من مذمة أو اكتساب شرف وذكر ، فهو معامل معتاض ، وليس بوهاب ولا جواد . فليس العوض كلّهُ عيئًا يُتناول ، بل كلّ ما ليس بحاصل ، ويُقصد الوهاب حصوله بالهبة ، فهو عوض . ومن وهب وجاد ليشرّف أو ليثني [عليه]^٣ أو لثلا يُدّم ، فهو معامل . وإنما الجواد الحقّ هو الذي تفيض منه الفوائد على المستفيد ، لا لعوض^٤ يعود إليه . بل الذي يفعل شيئاً ، لو لم يفعل^٥ لكان يقبح^٦ به ، فهو مما يفعله متخلص ، وذلك غرض وعوض .

١٥ تنبيه : لا يُتصور من العبد الجود والهبة . فإنه ما لم يكن الفعل أولى به من الترك ، لم يُقدم عليه . فيكون إقدامه لغرض نفسه . ولكن الذي يبذل جميع ما يملكه ، حتى الروح ، لوجه الله ، عزّ وجلّ ، فقط ، لا للوصول إلى نعيم الجنة أو الحذر من عذاب النار أو لحظّ عاجل أو آجل ، مما يعدّ من حظوظ البشرية ، فهو جدير بأن يسمّى وهابًا وجوادًا .

(1) S 3:169, 170

(2) L

(3) L فن

(4) L

(5) L لغرض

(6) T & P mss يفعله

(7) L لقبح ; om. لكان

35 a بنوع من || المجاز بعيد. ووجهه، أن الخلق والإيجاد يرجعان¹ إلى استعمال القدرة بموجب العلم. وقد خلق الله تعالى للعبد علمًا وقدرة، وله سبيل إلى تحصيل مقدراته على وفق تقديره وعلمه.

والأمور الموجودة تنقسم إلى ما لا يرتبط حصولها بقدرة العباد أصلًا، كالسما والكوالكب والأرض والحيوان والنبات وغيره، وإلى ما لا حصول لها إلا بقدرة العباد، وهي التي ترجع إلى أعمال العباد، كالصناعات والسياسات والعبادات والمجاهدات. فإذا بلغ العبد في مجاهدة نفسه، بطريق الرياضة في سياستها وسياسة الخلق، مبلغًا ينفرد فيها باستنباط أمور لم يسبق إليها، ويقدر مع ذلك على فعلها والترغيب فيها، كان المخترع لِمَا لم يكن له وجود من قبل. إذ يقال لواضع الشطرنج إنه الذي وضعه واخترعه، حيث وضع ما لم يسبق إليه. إلا أن وضع ما لا خير فيه، لا يكون من صفات المدح.

وكذلك في الرياضات والمجاهدات والسياسات والصناعات التي هي منبع الخيرات، صور وترتيبات يتعلمها الناس بعضهم من بعض، وترتقي، لا محالة، إلى أول مستنبط وواضع، كأن ذلك الواضع كالمخترع لتلك الصورة والخالق المقدر لها، حتى يجوز إطلاق الاسم عليه مجازًا.

ومن أسماء الله تعالى ما يكون نقلها إلى العبد مجازًا، وهو الأكثر، ومنها ما يكون في حق العبد حقيقة، وفي حق الله تعالى مجازًا، كالصبور والشكور. ولا ينبغي أن تلاحظ المشاركة || في الاسم، وتدهل عن هذا التفاوت العظيم الذي ذكرناه.

٢٠

- | | |
|---------------|----------------------|
| (1) L يرجع | (4) L يعلمه |
| (2) L مبالغها | (5) L mar. اي الخالق |
| (3) L وضع | (x) L om. |

الغفار هو الذي أظهر الجميل وستر القبيح. والذنوب من جملة القبايح التي سترها، بإسبال الستر عليها في الدنيا، والتجاوز عن عقوبتها في العقب¹. والغفر هو الستر.

وأول ستره على العبد، أن جعل مقايح² بدنه التي تستقبحها الأعين مستورة في باطنه، مغطاة بجمال ظاهره. فكم بين³ ظاهر العبد وباطنه في النظافة والقذارة وفي القبح والجمال! فانظر ما الذي أظهره وما الذي ستره.

وستره الثاني، أن جعل مستقر خاوطره المذمومة وإرادته القبيحة سر قلبه⁴، حتى لا يطلع على سره واحد⁵. ولو انكشف للخلق ما يخطر بباله في مجاري وسواسه وما ينطوي عليه ضميره من الغش والخيانة وسوء الظن بالناس، لمقتوه، بل سعوا في تلف روحه، وأهلكوه. فانظر كيف ستر عن غيره أسرارهِ وعوراتهِ.

وستره الثالث، مغفرتُه ذنوبه التي كان يستحق الإفصاح بها على ملاء الخلق. وقد وعد أن يبدل⁶ سيئاته حسنات، ليستر مقايح ذنوبه بشواب حسناته، مهما مات على الإيمان.

تنبيه: حظ العبد من هذا الاسم أن يستر من غيره ما يجب أن يستر منه. فقد قال النبي، صلى الله عليه وسلم: «من ستر على مؤمن عورته ستر الله، عز وجل، عورته يوم القيامة»⁷. والمغتاب والمتجسس والمكاف

- | | |
|------------------------------|------------------------------|
| (1) L الآخرة | (5) All other mss; B من قلبه |
| (2) All other mss; B مقايح | (6) L احد على سره |
| (3) L الفرق، i.e. فكم من بين | (7) L يبدل من |
| (4) All other mss; B ارادته | (8) Han., IV, 159 |

فوضع^١ الحجارة فوق الحيطان والخشب أسفلها ، لانهدم^٢ البناء ، ولم^٣ تثبت صورته أصلاً .

فكذلك ينبغي أن يفهم السبب في علو الكواكب وتسفل الأرض^٤ والماء ، وسائر أنواع الترتيب في الأجزاء العظام من أجزاء العالم . ولو ذهبنا^٥ نصيف^٦ أجزاء العالم وتفصيلها^٧ ، ثم نذكر الحكمة في تركيبها ، لطال الكلام . وكل من كان أوفر علماً بهذا التفصيل ، كان أكثر إحاطة بمعنى اسم المصور . وهذا الترتيب والتصوير موجود في كل جزء من أجزاء العالم وإن صغر ، حتى في النملة والذرة ، بل في كل عضو من أعضاء النملة . بل الكلام يطول في شرح صورة العين التي هي أصغر عضو في الحيوان . ومن لم يعرف طبقات العين وعددها وهيئاتها وشكلها ومقاديرها وألوانها ووجه^٨ الحكمة فيها ، فلن^٩ يعرف صورتها ، ولم^{١٠} يعرف مصورها^{١١} إلا بالإسم المجمل . وهكذا القول في كل صورة لكل حيوان ونبات ، بل لكل جزء من كل حيوان ونبات .

تنبيه : حظّ العبد من هذا الإسم أن يحصل^{١٢} في نفسه صورة الوجود كله على هيئته^{١٣} وترتيبه^{١٤} ، حتى يحيط بهيئة^{١٥} العالم وترتيبه كله^{١٦} كأنه ينظر إليها ، ثم ينزل من الكل إلى التفاصيل ، فيشرف على صورة الإنسان من حيث بدنه وأعضائه الجسدية ، فيعلم أنواعها وعددها وتركيبها والحكمة في خلقها وترتيبها . ثم يشرف على صفاتها المعنوية ومعانيها الشريفة التي

(1) All other mss; B فوضعه

(2) L لا نهـ

(3) L أو لم

(4) L ونحصيلها

(5) L لم

(x) L om.

(6) L mar. يصور

(7) L هيئاته

(8) L نباتات

(9) L, T, P₁ & P₂, B كلها

بها إدراكاته وإرادته . وكذلك يعرف^{١٧} صورة الحيوانات وصورة^{١٨} النبات ، ظاهراً وباطناً ، بقدر ما في وسعه ، حتى يحصل نقش الجميع وصورته في قلبه . وكل ذلك يرجع إلى معرفة^{١٩} صورة^{٢٠} الجسمانيات . وهي مختصرة^{٢١} 34 b بالإضافة إلى معرفة ترتيب الروحانيات ، ويدخل فيها^{٢٢} معرفة الملائكة جملة وتفصيلاً ، ومعرفة مراتبهم وما وكل إلى كل واحد منهم من التصرف في السموات والكواكب ، ثم التصرف في القلوب البشرية بالهداية والإرشاد ، ثم التصرف في الحيوانات بالإلهامات الهادية لها إلى مظنة الحاجات .

فهذا حظّ العبد من هذا الإسم ، وهو اكتساب الصورة العلمية المطابقة للصورة الوجودية . فإن العلم صورة في النفس مطابقة للمعلوم . وعلم الله ، عز وجل ، بالصور سبب^{٢٣} لوجود الصور في الأعيان ، والصورة الموجودة في الأعيان^{٢٤} سبب لحصول الصور العلمية في قلب الإنسان . وبذلك يستفيد العبد العلم بمعنى إسم المصور من أسماء الله ، سبحانه وتعالى ، ويصير أيضاً ، باكتساب الصورة في نفسه ، كأنه مصور ، وإن كان ذلك على سبيل المجاز . فإن تلك الصور العلمية إنما تحدث فيه على التحقيق بخلق الله تعالى واختراعه ، لا بفعل العبد ، ولكن العبد يسعى في التعرض لفيضان رحمة الله تعالى عليه . فإن الله ، عز وجل ، لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . ولذلك قال ، صلى الله عليه وسلم : « إن لربكم في أيام دهركم نفحات من رحمته ، ألا فتعرضوا لها^{٢٥} » .

وأما الخالق والبارئ ، فلا مدخل للعبد أيضاً في هذين الإسمين إلا

(1) L جري

(2) L صورة

(3) L صور

(4) L وفيه يدخل P₁ & P₂ . وفيه يدخل L

(x) L om.

(5) Su., under n f h

التقدير ثانيًا ، وإلى التصوير بعد الإيجاد ثالثًا . والله ، سبحانه وتعالى ، خالق من حيث أنه مقدر ، وبارئ من حيث أنه مخترع موجد ، ومصوّر من حيث أنه مرتّب صور المخترعات أحسن ترتيب^١ .

وهذا كالبناء ، مثلاً ، فإنه يحتاج إلى مقدر يقدر ما لا بدّ له منه من الخشب واللبن وساحة الأرض^٢ وعدد الأبنية وطولها وعرضها . وهذا يتولاه المهندس ، فيرسمه ويصوّره . ثمّ يحتاج إلى بناء يتولّى الأعمال التي عندها تحدث أصول الأبنية . ثمّ يحتاج إلى مزين^٣ ينقش ظاهره ويزين صورته ، فيتولاه غير البناء . هذه هي العادة في التقدير والبناء والتصوير . وليس كذلك في أفعال الله ، عزّ وجلّ ، بل هو المقدر والموجد والمزين ، فهو الخالق ، البارئ ، المصور .

ومثاله ، صورة الإنسان ، وهو أحد مخلوقاته . وهو محتاج في وجوده أولاً إلى أن يقدر ما منه وجوده ، فإنه جسم مخصوص . فلا بدّ من الجسم أولاً حتّى يُخصّص بالصفات ، كما يحتاج البناء إلى آلات حتّى يبني . ثمّ لا يصحّ لبنية الإنسان إلا الماء والتراب جميعاً . إذ التراب وحده يابس محض ، لا ينثني ولا ينعطف في الحركات . والماء وحده رطب محض ، لا يماسك ولا ينتصب ، بل ينبسط . فلا بدّ وأنّ^٤ يتمزج الرطب باليابس حتّى يعتدل ، ويُعبّر عنه بالطين . ثمّ لا بدّ من حرارة طابخة حتّى يستحكم مزج الماء بالتراب ولا ينفصل . فلا يتخلّق الإنسان من الطين المحض ، بل من صلصال كالفضّار . والفضّار هو الطين المعجون بالماء الذي قد عملت فيه النار حتّى أحكمت مزاجه . ثمّ نحتاج^٥ إلى تقدير الماء والطين بمقدار

(١) بل لا بدّ فإن L (٤) على احسن ترتيب i.e. ; على L mar. (٢) والمساحة للأرض L (٥) يحتاج L (٣) لم L

مخصوص . فإنه إن صغر ، مثلاً ، لم تحصل منه الأفعال الإنسانية ، بل كان^١ على قدر الذرّ والنمل ، فتسفيه الرياح ويهلكه أدنى شيء . ولا يحتاج إلى مثل الجبل من الطين ، فإنّ ذلك يزيد على قدر الحاجة ، الكافي من غير زيادة ونقصان ، قدر معلوم يعلمه الله ، عزّ وجلّ .

٥ . وكلّ ذلك يرجع إلى التقدير . فهو باعتبار تقدير هذه الأمور خالق ، 33 b
وباعتبار الإيجاد على وفق التقدير مصوّر ، وباعتبار مجرد الإيجاد والاختراع من العدم إلى الوجود بارئ . والإيجاد المجرد شيء ، والإيجاد على وفق التقدير شيء آخر . وهذا يحتاج إليه من يبعد ردّ الخلق إلى مجرد التقدير ، مع أنّ له في اللغة وجهاً ، إذ العرب تسمي الحذاء خالقاً ، لتقديره بعض طاقات النعل على بعض . ولذلك قال الشاعر :

ولأنت تفري ما خلقت وبع ض القوم يخلق ثم لا يفري

فأمّا اسم المصور ، فهو له من حيث رتب صور الأشياء أحسن ترتيب^٢ وصورها أحسن تصوير . وهذا من أوصاف الفعل ، فلا يعلم حقيقته إلا من يعلم صورة العالم على الجملة ، ثمّ على التفصيل . فإنّ العالم كلّهُ في حكم شخص واحد ، مركّب من أعضاء متعاونة على الفرض المطلوب منه . ١٥
وإنما أعضاؤه وأجزاؤه السموات والكواكب والأرضون وما بينهما من الماء والهواء وغيرهما . وقد رُتبت أجزاؤه ترتيباً محكماً ، لو غيّر ذلك الترتيب لبطل النظام . فخصّص بجهة الفوق ما ينبغي أن يعلو ، وبجهة السفلى ما ينبغي أن يسفل . وكما أنّ البناء يضع الحجارة أسفل الحيطان والخشب فوقها ، لا بالاتفاق بل بالحكمة والقصد لإرادة الإحكام . ولو قلب ذلك ، ٢٠

بل لو كان L (١)

احسن صورة وترتيب L (٢)

في صعوبة المنال أن يستحيل الوصول إليه ، على معنى الإحاطة بكنهه .
وليس ذلك على الكمال إلا الله ، عز وجل . فإننا قد بينّا أنه لا يعرف الله إلا
الله . فهو العزيز المطلق الحق ، لا يوازيه فيه غيره .

تنبيه : العزيز من العباد مَنْ يحتاج إليه عباد الله في أهمّ أمورهم ،
وهي الحياة الأخروية والسعادة الأبدية . وذلك مما يقلّ ، لا محالة ، وجوده .
ويصعب إدراكه . وهذه رتبة الأنبياء ، صلوات الله عليهم أجمعين . ويشاركهم
في العزّ مَنْ ينفرد بالقرب من درجتهم في عصره ، كالخلفاء وورثتهم من
العلماء . وعزّة كلّ واحد منهم بقدر علوّ رتبته عن سهولة النيل والمشاركة ،
وبقدر عنايته في إرشاد الخلق .

الجبار هو الذي ينفذ مشيئته على سبيل الإجبار في كلّ واحد ، ||
ولا تنفّذ فيه مشيئة أحد ، الذي لا يخرج أحد من قبضته ، وتقصّر
الأيدي دون حمى حضرته . فالجبار المطلق هو الله ، سبحانه وتعالى ، فإنه
يُجبر كلّ أحد ولا يُجبره أحد ، ولا مثنوية في حقّه في الطرفين .

تنبيه : الجبار من العباد من ارتفع عن الإتياع ونال درجة الإستتباع ،
وتفرد بعلوّ رتبته ، بحيث يجبر الخلق بهيأته وصورته على الإقتداء به ،
متابعته في سمته وسيرته . فيفيد الخلق ولا يستفيد ، ويؤثر ولا يتأثر ،
ويستتبع ولا يتبع . ولا يشاهده أحد إلا ويفنى عن ملاحظة نفسه ، ويصير
مستوفي الهمّ به ، غير ملتفت إلى ذاته ، ولا يطمع أحد في استدراجه
واستتباعه . وإنما حظي بهذا الوصف سيّد البشر ، صلّى الله عليه وسلّم ،

- (1) خلق
(2) L يفرّد
(3) L غنائه
(4) L احد

- (5) All other mss follow the sequence
فالجبار المطلق الذي
we have chosen; B
لا يخرج ... ، وهو الله ، سبحانه وتعالى ،
فانه يجبر

حيث قال : « لو كان موسى بن عمران حيّاً ما وسعه إلا أتباعي ، وأنا
سيّد ولد آدم ، ولا فخر »^١ .

المتكبر هو الذي يرى الكلّ حقيراً بالإضافة إلى ذاته ، ولا يرى العظمة
والكبرياء إلا لنفسه ، فينظر إلى غيره نظر الملوك إلى العبيد . فإن كانت
هذه الرؤية صادقة كان المتكبر حقّاً وكان صاحبها متكبراً حقّاً . ولا
يتصوّر ذلك على الإطلاق إلا الله ، عز وجل . وإن كان ذلك الإستعظام
باطلاً ، ولم يكن ما يراه من التفرد بالعظمة كما يراه ، كان التكبر
باطلاً ومذموماً . وكلّ من رأى العظمة والكبرياء لنفسه على الخصوص ،
دون غيره ، كانت رؤيته كاذبة ونظره باطلاً ، إلا الله ، سبحانه وتعالى .

١٠ تنبيه : المتكبر || من العباد هو الزاهد العارف . ومعنى زهد العارف أن
يتنزّه عمّا يشغل سرّه عن الحقّ ويتكبر على كلّ شيء سوى الحقّ ،
سبحانه وتعالى ، فيكون مستحقراً للدنيا والآخرة جميعاً ، مترفعاً عن أن
يشغله كلاهما عن الحقّ تعالى . وزهد غير العارف معاملة ومعاوضة^٢ . فإنه
إنما يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة ، فيترك الشيء عاجلاً ، طمعاً في
أضعافه آجلاً ، وإنما هو سلّم ومبايعة . ومن استعبده شهوة المطعم والمنكح
فهو حقير ، وإن كان ذلك دائماً . وإنما المتكبر من يستحقّر كلّ شهوة
وحظّ يتصوّر أن يساهمه البهائم فيها . والله أعلم .

الخالق البارئ ، المصور قد يُظنّ أن هذه الأسماء مترادفة ، وأنّ الكلّ
يرجع إلى الخلق والاختراع . ولا ينبغي أن يكون كذلك ، بل كلّ ما يخرج
من العدم إلى الوجود ، فيفتقر إلى تقدير أوّل ، وإلى الإيجاد على وفق

(1) Māj., Zuhd, 37

(x) L om.

(2) L عن

(3) All other mss; B ومعاوضة

في دينه ودينياه . كما قال رسول الله ، صَلَّى الله عليه وسلّم : « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليأمن جاره بوائقه »^١ . وأحقّ العباد باسم المؤمن من كان سبباً لأمن العبد من عذاب الله ، بالهداية إلى طريق الله ، عزّ وجلّ ، والإرشاد إلى سبيل النجاة . وهذه حرفة الأنبياء والعلماء . ولذلك قال رسول الله ، صَلَّى الله عليه وسلّم : « إنكم تتهافون في النار تهافت الفراش وأنا آخذ بحجزكم »^٢ .

31 a خيال وتنبية : لعلك تقول : الخوف على الحقيقة || من الله تعالى ، فلا مخوف إلّا إياه ، فهو الذي خوّف عباده ، وهو الذي خلق أسباب الخوف ، فكيف ينسب إليه الأمن ؟ فجوابك أنّ الخوف منه والأمن منه ، وهو خالق سبب الأمن والخوف جميعاً . وكونه مخوفاً لا يمنع كونه مؤمناً ، كما أنّ كونه مذلاً لم يمنع كونه معزاً ، بل هو المعز والمذلّ . وكونه خافضاً لم يمنع كونه رافعاً ، بل هو الخافض الرافع . فكذلك هو المؤمن المخوف ، لكن المؤمن ورد التوقيف به خاصةً دون المخوف .

المهيمن معناه في حقّ الله ، عزّ وجلّ ، أنّه القائم على خلقه بأعمالهم وأرزاقهم وأجالهم . وإنّما قيامه عليهم باطلاعه واستيلائه وحفظه . وكلّ مشرف على كنه الأمر مستولٍ عليه حافظ له ، فهو مهيمٍ عليه . والإشراف يرجع إلى العلم ، والاستيلاء إلى كمال القدرة ، والحفظ إلى الفعل^٣ . فالجامع بين هذه المعاني إسمه المهيمن . ولن يجتمع ذلك على الإطلاق والكمال إلّا لله ، عزّ وجلّ . ولذلك قيل : إنّ من أسماء الله تعالى ، في الكتب القديمة .

(1) Mus. 'imān, 73

(2) L على

(3) Han., I, 390

(4) L الأمن والخوف

(5) L فكل

(6) All other mss; B الفضل

(7) L لهذه ; من هذه

تنبيه : كلّ عبد راقب قلبه حتّى أشرف على أغواره^١ وأسراره ، واستولى مع ذلك على تقويم أحواله وأوصافه ، وقام بحفظه^٢ على الدوام على مقتضى تقويمه ، فهو مهيمٍ بالإضافة إلى قلبه . فإن اتسع إشرافه واستيلائه حتّى قام يحفظ بعض عباد الله ، عزّ وجلّ ، على نهج السداد ، بعد اطلاعه على بواطنهم وأسرارهم بطريق التفرّس والاستدلال بظواهرهم ، كان نصيبه من هذا المعنى أوفر وحظّه أكثر^٣ .

العزیز هو الخطير الذي يقلّ وجود مثله ، وتشتدّ الحاجة إليه ، ويصعب الوصول || إليه . فما لم تجتمع هذه المعاني الثلاثة لم يطلق إسم العزیز . فكم من شيء يقلّ وجوده ، ولكن ، إذا لم يعظم خطره ولم يكثر نفعه ، لم يُسمّ عزيزاً . وكم من شيء يعظم خطره ويكثر نفعه ولا يوجد نظيره ، ولكن ، إذا لم يصعب الوصول إليه ، لم يُسمّ عزيزاً . كالشمس ، مثلاً ، فإنّه لا نظير لها ، والأرض كذلك . والنفع عظيم في كلّ واحد منهما ، والحاجة شديدة إليهما ، ولكن لا يوصفان بالعزّة لأنّه لا يصعب الوصول إلى مشاهدتهما . فلا بدّ من اجتماع المعاني الثلاثة .

10 ثمّ في كلّ واحد من المعاني الثلاثة كمال ونقصان . والكمال في قلّة الوجود أن يرجع إلى واحد ، إذ لا أقلّ من الواحد . ويكون بحيث يستحيل وجود مثله ، وليس هذا إلّا الله تعالى . فإنّ الشمس ، وإن كانت واحدة في الوجود فليست واحدة في الإمكان ، فيمكن وجود مثلها . والكمال في النفاسة ، وشدة الحاجة أن يحتاج إليه كل شيء في كلّ شيء حتّى في وجوده وصفاته وبقائه . وليس ذلك على الكمال إلّا لله ، عزّ وجلّ . والكمال

(1) All other mss; B أنواره

(2) L, P₁ & P₂, B يحفظها

(3) L اتمّ

أعني الشرّ المطلق المراد لذاته ، لا لخير^١ حاصل في ضمنه أعظم منه .
وليس في الوجود شرٌّ بهذه الصفة ، كما سبق الإجماع إليه .

٣٠ a تنبيه : كلّ عبد سليمٍ عن الغشّ والحقد والحسد وإرادة الشرّ قلبه ،
وسلمٌ عن الآثام والمحظورات جوارحه ، وسلمٌ عن الإنتكاس والإنعكاس
صفاته ، فهو الذي يأتي الله تعالى بقلب سليم . وهو السلام ، من العباد^٢ ،
القريب في وصفه من السلام المطلق الحقّ الذي لا مثبوتة^٣ في صفته .

وأعني بالإنتكاس في صفاته أن يكون عقله أسير شهوته وغضبه . إذ
الحقّ عكسه ، وهو أن يكون الغضب والشهوة أسير العقل وطوعه . فإذا
انعكس فقد انتكس . ولا سلامة حيث يصير الأمير مأمورًا والمملك عبدًا .
ولن يوصف بالسلام والإسلام إلّا من سلم المسلمون من لسانه ويده . وكيف^٤
يوصف به من لم يسلم هو من نفسه^٥ .

المؤمن هو الذي يُعزى إليه الأمن والأمان بإفادته أسبابه وسدّه طرق
المخاوف . ولا يُتصوّر أمن وأمان إلّا في محلّ الخوف ، ولا خوف إلّا عند
إمكان العدم والنقص والهلاك . والمؤمن المطلق هو الذي لا يُتصوّر أمنٌ
وأمان إلّا ويكون مستفادًا من جهته ، وهو الله ، سبحانه وتعالى .

وليس يخفى أنّ الأعمى يخاف أن يناله هلاك من حيث لا يرى ،
فعينه^٦ البصيرة تفيد أمنًا منه^٧ . والأقطع يخاف آفة لا تندفع إلّا باليد ،

(1) L الخير

(2) L شي^٨

(3) All mss سلمت ; pref.

(4) L العبد ; mar. لعله : من البعد

(5) L يشوبه

(6) P₂. All other mss الشهوة والغضب

(x) L om.

(7) L بعينه

(8) T. Both B & L منها

فأليد السليمة أمان منها . وهكذا جميع الحواسّ والأطراف . والمؤمن خالقها
ومصوّرها ومقوّمها .

ولو قدّرنا إنسانًا وحده مطلوبًا من جهة أعدائه ، وهو ملقي في مَضَيَّة
لا تتحرّك عليه أعضاؤه لضعفه ، وإن تحرّكت^١ فلا سلاح معه ، وإن
كان معه سلاح لم يقاوم أعداءه وحده ، وإن كان له جنود لم يأمن أن
ينكسر جنوده ، ولا يجد حصنًا يأوي إليه ، فجاء من عالج ضعفه فقوّاه ،
|| وأمدّه بجنوده وأسلحته ، وبني حوله حصنًا حصينًا ، فقد أفاده أمنًا
وأمانًا . فالبحري أن يسمّى مؤمنًا في حقّه .

والعبد ضعيف في أصل فطرته ، وهو عُرضة الأمراض والجوع والعطش
من باطنه ، وعرضة الآفات المحرقة والمفرقة^٢ والجارحة والكاسرة من ظاهره .
ولم يؤمنه من هذه المخاوف إلّا الذي أعدّ الأدوية نافعة ورافعة للأمراض^٣ ،
والأطعمة مزيلّة للجوع ، والأشربة مميطّة للعطش^٤ ، والأعضاء دافعة عن
بدنه ، والحواسّ جواسيس منذرة بما يقرب من مهلكاته . ثم خوفه الأعظم
من هلاك الآخرة ، ولا يحصنه عنه إلّا كلمة التوحيد . والله ، سبحانه
وتعالى ، هاديه إليها ومرغبه فيها ، حيث قال : « لا إله إلا الله حصني
فَمَنْ دَخَلَ حَصْنِي أَمِنَ عَذَابِي »^٥ . فلا أمن في العالم إلّا وهو مستفاد بأسباب
هو متفرد بخلقها والهداية إلى استعمالها . فهو الذي أعطى كلّ شيء خلقه
ثم هدى . فهو المؤمن المطلق حقًا .

٢٠ تنبيه : حظّ العبد من هذا الاسم والوصف أن يأمن الخلق كلّهم
جانبه ، بل يرجو كلّ خائف الاعتصام به في دفع الهلاك عن نفسه ،

(1) L تحرك

(2) L المفرقة

(3) L لأمراضه

(4) L لعطشه

(5) n.t. However, see *al-Mughni*, Vol.

I, p. 149, n.2

بل أقول: القدوس هو المنزه عن كل وصف من أوصاف الكمال الذي يظنه أكثر الخلق كمالاً. لأن الخلق أولاً نظروا إلى أنفسهم وعرفوا صفاتهم، وأدركوا انقسامها إلى ما هو كمال، ولكنه^١ في حقهم، مثل علمهم وقدرتهم وسمهم وبصرهم وكلامهم وإرادتهم واختيارهم، ووضعوا هذه الألفاظ بإزاء هذه المعاني، || وقالوا أن هذه هي أسماء الكمال؛ وإلى ما هو نقص في حقهم، مثل جهلهم وعجزهم وعماهم وصمهم وخرسهم، فوضعوا بإزاء هذه المعاني هذه الألفاظ.

ثم كان^٢ غايتهم في الثناء على الله تعالى ووصفه، أن وصفوه بما هو أوصاف كمالهم، من علم وقدره وسمع وبصر وكلام، وأن نفوا عنه ما هو أوصاف^٣ نقصهم. والله، سبحانه وتعالى، منزّه عن أوصاف كمالهم كما أنه منزّه عن أوصاف نقصهم، بل كل صفة تُتصوّر للخلق، فهو منزّه ومقدّس عنها وعمّا يشبهها ويمثلها. ولولا ورود الرخصة والاذن بإطلاقها لم يجز إطلاق أكثرها. وقد فهمت معنى هذا في الفصل الرابع من فصول المقدمات، فلا حاجة إلى الإعادة.

تنبيه: قدس العبد في أن ينزه إرادته وعلمه. أمّا علمه، فينزهه عن المتخيلات والمحسوسات والموهومات وكل ما يشاركه فيه^٤ البهائم من الادراكات. بل يكون تردد نظره وتطواف علمه حول الأمور الأزلية الإلهية المنزهة عن أن تقرب فتدرك بالحس، أو تبعد فتغيب عن الحس. بل يصير متجرداً في نفسه عن المحسوسات والمتخيلات كلها، ويقتني من العلوم ما لو سلب

(1) L ولكن

(2) All mss have كان; كانت pref.

(3) L صفات

(4) L يشارك

(5) Mar. L & T. B فيها

(6) L المعلوم

آلة حسّه وتخيله بقي ربّاناً بالعلوم الشريفة، الكلية، الإلهية، المتعلقة بالمعلومات الأزلية والأبدية، دون الشخصيات المتغيرة المستحيلة.

وأما إرادته، فينزهها عن أن تدور حول الحظوظ البشرية التي ترجع إلى لذة الشهوة والغضب، || وممتعة المطعم والمنكح والملبس واللمس والمنظر، وما لا يصل^٥ إليه من اللذات إلا بواسطة الحسن والقالب، بل لا يريد إلا الله، عز وجل، ولا يبقى له حظ إلا فيه، ولا يكون له شوق إلا إلى لقائه ولا فرح إلا بالقرب منه. ولو عرضت عليه الجنة وما فيها من النعيم لم تلتفت همته إليها ولم يقنع من الدارين إلا برب الدارين^٦.

وعلى الجملة، الإدراكات الحسية والخيالية يشارك البهائم فيها، فينبغي أن يترقى عنها إلى ما هو من خواص الإنسانية. والحظوظ البشرية الشهوانية يزاحم البهائم أيضاً فيها، فينبغي أن يتنزه^٧ عنها. فجلالة المريد على قدر جلالة مراده. ومن همته ما يدخل في بطنه، فقيمته ما يخرج منه. ومن لم يكن له همّة سوى الله، عز وجل، فدرجته على قدر همته. ومن رقى علمه عن درجة المتخيلات والمحسوسات، وقدس إرادته عن مقتضى الشهوات، فقد نزل بحبوبة حظيرة القدس.

السلام هو الذي تسلم ذاته عن العيب وصفاته عن النقص وأفعاله عن الشر، حتى إذا كان كذلك، لم يكن في الوجود سلامة إلا وكانت معزية^٨ إليه، صادرة منه. وقد فهمت أن أفعاله تعالى سالمة عن الشر،

(1) L ربّاناً

(2) L يحصل

(3) L الغاية

(4) & (5) L الدار

(6) L ينزه

(7) T. B & L سلم

(8) L مقربة

هذا حكم الأكثرين . وأما أنت ، أيها الأخ المقصود بالشرح ، فلا أظنك إلا مستبصرًا بسرّ الله ، عزّ وجلّ ، في القدر ، مستغنيًا عن هذه التمويهات^١ والتنبيهات .

الملك هو الذي يستغني في ذاته وصفاته عن كلّ موجود ، ويحتاج إليه كلّ موجود . بل لا يستغني عنه شيء في شيء ، لا في ذاته ولا في صفاته . 28 a ولا في وجوده ولا في بقائه ، بل كلّ شيء فوجوده منه || أو بما هو منه . فكلّ شيء سواه هو له مملوك في ذاته وصفاته ، وهو مستغني عن كلّ شيء . فهذا هو الملك مطلقًا^٢ .

تنبه : العبد لا يتصور أن يكون ملكًا مطلقًا ، فإنه لا يستغني عن كلّ شيء . فإنه أبدًا فقير إلى الله تعالى وإن استغنى عنّ سواه . ١٠ يتصور أن يحتاج إليه كلّ شيء ، بل يستغني عنه أكثر الموجودات . ولكن لما تصوّر أن يستغني عن بعض الأشياء ولا يستغني عنه بعض الأشياء ، كان له شوب من الملك .

فإن الملك^٣ من العباد هو الذي لا يملكه إلا الله تعالى ، بل يستغني عن كلّ شيء سوى الله ، عزّ وجلّ . وهو مع ذلك يملك مملكته بحيث يطيعه فيها جنوده ووعاياه . وإنما مملكته الخاصة به قلبه وقالبه . وجنده شهوته وغضبه وهواه ، ورعيته لسانه وعينه ويداؤه وسائر أعضائه . فإذا ملكها ولم تملكه ، وأطاعته ولم يطعها ، فقد نال درجة الملك في عالمه . فإن انضم إليه استغناؤه عن كلّ الناس ، واحتاج الناس كلّهم إليه في حياتهم العاجلة والآجلة ، فهو الملك في عالم الأرض^٤ .

٢٠

- (1) التحريمات L
(2) المطلق L
(3) عما L

- (x) L om.
(4) L om. ; فالملك L
(5) L في العالم الارضي

وتلك رتبة الأنبياء ، صلوات الله عليهم أجمعين . فإنهم استغنوا في الهداية إلى الحياة الآخرة عن كلّ أحد إلا عن الله ، عزّ وجلّ ، واحتاج إليهم كلّ أحد . ويليهم في هذا الملك العلماء الذين هم ورثة الأنبياء . وإنما ملكهم بقدر قدرتهم على إرشاد العباد واستغنائهم عن^١ الإسترشاد .

وبهذه^٢ الصفات || يقرب العبد من الملائكة في الصفات ، ويتقرب إلى 28 b الله تعالى بها . وهذا الملك عطية للعبد من الملك الحق الذي لا مشنوية في ملكه . ولقد صدق بعض العارفين لما قال له بعض الأمراء : «سلي حاجتك» ، حيث قال : «أوتقول^٣ لي هذا ولي عبدان هما سيّدك؟» فقال : «ومن هما ؟» قال : «الحرص والهوى ، فقد غلبتهما وغلباك ، وملكتهما وملكاك» . وقال بعضهم لبعض الشيوخ : «أوصيني» . فقال له : «كن ملكًا في الدنيا تكن^٤ ملكًا في الآخرة» . قال : «وكيف أفعل ذلك ؟» فقال : «إزهد في الدنيا تكن ملكًا في الآخرة» . * معناه : إقطع حاجتك وشهوتك عن الدنيا ، فإن الملك في الحرية والإستغناء .

القدوس هو المنزه عن^٥ كلّ وصف يدركه حسّ ، أو يتصوره^٦ خيال ، أو يسبق إليه وهم ، أو يختلج به ضمير ، أو يقضي به تفكير . ١٥ ولست أقول منزّه عن العيوب والنقائص ، فإن ذكر ذلك يكاد يقرب من ترك الأدب . فليس^٧ من الأدب أن يقول القائل : ملك البلد ليس بحائك ولا حجام ، فإن نفي الوجود يكاد يوهن إمكان الوجود ، وفي ذلك الإيهام نقص .

- (1) L من
(2) L. B وهذه
(3) L اولي تقول
(4) L قال
(5) L om.

- (x) L om.
(6) All other mss; B من
(7) All other mss; B يصوره
(8) L وليس

فجوابك أن الطفل الصغير قد ترُقَّ له أمه فتمنعه عن الحجابة، والأب العاقل يحمله عليها قهراً. والجاهل يظن أن الرحيم هي الأم دون الأب، والعاقل يعلم أن إيلام الأب إيّاه بالحجابة من كمال رحمته وعطفه، وتعام شفقتة، وأن الأم له عدو في صورة صديق، وأن الألم القليل، إذا كان سبباً للذة الكثيرة، لم يكن شراً بل كان خيراً.

والرحيم يريد الخير للمرحوم، لا محالة. وليس في الوجود شر إلا وفي ضمنه خير، لو رفع ذلك الشر لبطل الخير الذي في ضمنه، وحصل بطلانه شر أعظم من الشر الذي يتضمّنه. فاليد المتأكدة قطعها شر في الظاهر، وفي ضمنه الخير الجزيل، وهو سلامة البدن. ولو ترك قطع اليد لحصل هلاك البدن، ولكان الشر أعظم. وقطع اليد لأجل سلامة البدن شر في ١٠ ضمنه خير. ولكن المراد الأول السابق إلى نظر القاطع السلامة التي هي خير محض. ثم لما كان السبيل إليه قطع اليد، قصد قطع اليد لأجله، فكانت السلامة مطلوبة لذاتها أولاً، والقطع مطلوباً لغيره ثانياً، لا لذاته، فهما داخلان تحت الإرادة^١، ولكن أحدهما مراد لذاته والآخر مراد لغيره. والمراد لذاته قبل المراد لغيره. ولأجله قال الله، عز وجل: «سبقت ١٥ رحمتي غضبي»^٢. فغضبه إرادته للشر، والشر بإرادته. ورحمته إرادته للخير، [والخير بإرادته]^٣. ولكن إذا أراد الخير للخير نفسه، وأراد الشر لا لذاته ولكن لما في ضمنه من الخير، فالخير مقضي بالذات. والشر مقضي بالعرض، وكلّ بقدر. وليس في ذلك ما ينافي الرحمة أصلاً. فالآن، إن خطر لك نوع من الشر لا ترى تحته خيراً، أو خطر ٢٠

(1) L لإرادة

Taubah 15

(2) Traceable only as a ḥadīth: Mus.,

(3) L

لك أنه كان تحصيل^١ ذلك الخير ممكناً لا في ضمن الشر، فاتهم عقلك القاصر^٢ في أحد الخاطرين. أما في قول إن هذا الشر لا خير تحته، فإن هذا مما تقصر العقول عن معرفته. ولعلك فيه مثل الصبي الذي يرى الحجابة شراً || محضاً، أو^٣ مثل الغبي الذي يرى القتل، قصاصاً، 27 b شرّاً محضاً، لأنه ينظر إلى خصوص شخص المقتول، لأنه في حقه شر محض، ويذهل عن الخير العام الحاصل للناس كافة. ولا يدري أن^٤ التوشك بالشر الخاص إلى الخير العام خير محض لا ينبغي للخير أن يهمله.

أو اتهم^٥ عقلك في خاطر الثاني، وهو قولك أن تحصيل ذلك لا في ضمن ذلك الشر ممكن. فإن هذا أيضاً دقيق غامض. فليس كل محالٍ وممكن مما يُدرك إمكانه واستحالته^٦ بالبديهة ولا بالنظر القريب، بل ربّما عُرف ذلك بنظر غامض دقيق يقصر عنه الأكثرون.

فاتهم عقلك في هذين الطرفين، ولا تشكّن أصلاً في أنه أرحم الراحمين، وفي أنه^٧ سبقت رحمته غضبه، ولا تستريين في أن مرید الشر للشر لا للخير غير مستحق لإسم^٨ الرحمة. وتحت هذا سرّ منع الشرع^٩ عن إفشائه، فاقنع بالدعاء ولا تطمع في الإفشاء. ولقد نُبّهت بالرمز والإيماء، إن كنت من أهله فتأمل.

لقد أسمعت لو ناديت حياً ولكن لا حياة لمن تنادي

(1) تحصيل L

(2) القاصي L

(3) و L

(x) L om.

(4) T, P₁ & P₂. B & L استحاله وإمكانه

(5) وفي om. وأنه L

(6) اسم L

(7) وتجب كشفاً منع السر L

(8) من L

(9) حراك L

دقيقة: الرحمة لا تخلو عن رقة مؤلة تعترى الرحيم ، فتحركه إلى قضاء حاجة المرحوم . والرب ، سبحانه وتعالى ، منزّه عنها . فلعلك تظن أن ذلك نقصان في معنى الرحمة . فاعلم أن ذلك كمال وليس بنقصان في معنى الرحمة . أمّا أنه ليس بنقصان فمن حيث أن كمال الرحمة بكمال ثمرتها . ومهما قضيت حاجة المحتاج^١ بكمالها لم يكن للمرحوم حظ في تألم الراحم وتفجّعه ، وإنّما تألم الراحم لضعف نفسه ونقصانها . ولا يزيد^٢ ضعفها في غرض المحتاج شيئاً ، بعد أن قضيت حاجته بكمالها^٣ . وأمّا أنه كمال في معنى الرحمة ، فهو أن الرحيم عن رقة وتألم يكاد يقصد بفعله رفع ألم الرقة عن نفسه ، فيكون قد نظر لنفسه وسعى في غرض نفسه ، وذلك ينقص عن كمال معنى الرحمة . بل كمال الرحمة أن يكون نظره إلى المرحوم لأجل المرحوم ، لا لأجل الاستراحة من ألم الرقة .

فائدة: الرحمن أخص من الرحيم ، ولذلك لا يسمّى به غير الله ، عز وجل . والرحيم قد يطلق على غيره ، فهو من هذا الوجه قريب من اسم الله تعالى الجاري مجرى العلم ، وإن كان هذا مشتقاً من الرحمة قطعاً . ولذلك جمع الله ، عز وجل ، بينهما ، فقال : « قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ أَدْعُوا الرَّحْمَنَ أَيَّامًا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى »^٤ . فيلزم من هذا الوجه ، ومن حيث منعنا الترادف في الأسماء المحصاة ، أن يفرّق بين معنى الإسمين . فبالبحري أن يكون المفهوم من الرحمن نوعاً من الرحمة هي أبعد من مقدورات العباد ، وهي ما يتعلّق بالسعادة الأخروية . فالرحمن [هو]^٥ العطوف على

(1) للمحتاج L
(2) يريد L. B
(3) كمال حاجته L

(4) أخص فائدة من L
(5) S 17:110
(6) All other mss; cr. in B

العباد ، بالإيجاد^١ أولاً ، وبالهداية^٢ إلى الإيمان وأسباب السعادة ثانياً ، والإسعاد في الآخرة ثالثاً ، والإنعام بالنظر إلى وجهه الكريم رابعاً .

تفنيه: حظّ العبد من اسم الرحمن أن يرحم عباد الله الغافلين ، فيصرفهم عن طريق الغفلة [إلى]^٣ الله ، عز وجل ، بالوعظ والنصح ، بطريق اللطف دون العنف ، وأن ينظر إلى العصاة بعين الرحمة لا بعين الإزراء ، وأن يكون كلّ معصية تجري في العالم كمصيبة^٤ له في نفسه ، فلا يألو جهداً^٥ في إزالتها بقدر وسعِهِ ، رحمة لذلك العاصي أن يتعرّض لسخط 26 b الله ويستحقّ البعد^٦ من جواره .

وحظّه من اسم الرحيم أن لا يدع فاقة لمحتاج إلا يسدها بقدر طاقته ، ولا يترك فقيراً في جواره وبلده إلا ويقوم بتعهده ودفع فقره ، إمّا بماله ، أو جاهه^٧ ، أو السعي في حقّه بالشفاعة إلى غيره . فإن عجز عن جميع ذلك ، فيعيّنه بالدعاء^٨ ، أو إظهار الحزن بسبب حاجته ، رقة عليه وعطفاً ، حتّى كأنّه مساهم له في ضرّه وحاجته .

سؤال وجوابه: لعلك تقول : ما معنى كونه تعالى رحيماً ، وكونه أرحم الراحمين ، والرحيم لا يرى مبتلياً ومضروباً ومعذباً ومريضاً ، وهو يقدر على إمطة ما بهم ، إلا ويبادر إلى إمطته ، والرب ، سبحانه وتعالى ، قادر على كفاية كلّ بليّة ، ودفع كلّ فقر وغمّة ، وإمطة كلّ مرض ، وإزالة كلّ ضرر ، والدنيا طافحة بالأمراض والمحن والبلايا^٩ ، وهو قادر على إزالة جميعها ، وتارك عباده ممتحنين بالرزايا والمحن ؟

(1) L. B إيجاد
(2) L الهداية
(3) All other mss; cr. in B
(4) كمصيبة L

(5) L العبد
(6) L جاهه
(7) L الدعاء له
(8) L بالبلايا

فأما قوله الله ، فهو إسم للموجود الحق ، الجامع لصفات الإلهية ، المنعوت بنعوت الربوبية ، المتفرد بالوجود الحقيقي . فإن كل موجود سواه غير مستحق الوجود بذاته ، وإنما استفاد الوجود منه . فهو من حيث ذاته هالك ، ومن الجهة التي تليه موجود . فكل موجود هالك إلا وجهه . والأشبه أنه جارٍ في الدلالة على هذا المعنى مجرى أسماء الأعلام ، وكل ما ذكر في اشتقاقه وتعريفه تعسف وتكلف .

فائدة : أعلم أن هذا الإسم أعظم أسماء الله ، عز وجل ، من التسعة والتسعين ، لأنه دال على الذات الجامعة لصفات الإلهية كلها حتى لا يشذ منها شيء ، وسائر الأسماء لا يدل أحدها إلا على آحاد المعاني ، من علم أو قدرة أو فعل أو غيره ، ولأنه أخص الأسماء ، إذ لا يطلقه أحد على غيره لا حقيقة ولا مجازاً ، وسائر الأسماء قد يسمّى به غيره ، كالقادر والعليم والرحيم وغيره . فلهذين الوجهين يشبه أن يكون هذا الإسم أعظم هذه الأسماء .

دقيقة : معاني سائر الأسماء يتصور أن يتصف العبد بشيء منها حتى ينطلق عليه الإسم ، كالرحيم || والعليم والحليم والصبور والشكور وغيره ، وإن إطلاق الإسم عليه على وجه آخر يباين إطلاقه على الله ، عز وجل . وأما معنى هذا الإسم فخاص خصوصاً ، لا يتصور فيه مشاركة ، لا بالمجاز ولا بالحقيقة . ولأجل هذا الخصوص توصف سائر الأسماء بأنها^١ إسم^٢ الله ، عز وجل ، وتعرف بالإضافة إليه ، فيقال : الصبور والشكور والملك والجار من أسماء الله ، عز وجل ، ولا يقال : الله من أسماء الشكور والصبور . لأن ذلك ، من حيث هو أدل على كنه المعاني الإلهية وأخص بها ، كان^٣

(1) L mar. All mss incl. m.t. of L بأنه كانت L (3)
(2) All mss have اسم

أشهر وأظهر ، فاستغني عن التعريف بغيره ، وعرف غيره بالإضافة إليه .
تنبيه : ينبغي أن يكون حظّ العبد من هذا الإسم^١ التباّله . وأعني به أن يكون مستغرق القلب والهمة بالله ، عز وجل ، لا يرى غيره [ولاً]^٢ يلتفت إلى سواه ، ولا يرجو ولا يخاف إلا إياه . وكيف لا يكون كذلك وقد فهم من هذا الإسم أنه الموجود الحقيقي الحق ، وكل ما سواه فاني وهالك وباطل إلا به . فيرى أولاً نفسه أول هالك وباطل ، كما رآه رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، حيث قال : « أصدق بيت قالته العرب قول لبيد :
(ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكلّ نعيم [لا محالة]^٣ زائل)^٤ . »

الرحمن الرحيم إسمان مشتقان من الرحمة . والرحمة تستدعي مرحوماً ، ولا مرحوم إلا وهو محتاج . والذي ينقضي بسببه حاجة || المحتاج من غير قصد وإرادة وعناية بالمحتاج لا يسمى رحيمًا . والذي يريد قضاء حاجته ولا يقضيها ، فإن كان قادرًا على قضائها لم يسم رحيمًا ، إذ لو تمت الإرادة لوفى بها ، وإن كان عاجزًا فقد يسمى رحيمًا باعتبار ما اعتوره من الرقة ، ولكنه ناقص . وإنما الرحمة التامة إفاضة الخير على المحتاجين وإرادته لهم عناية بهم . والرحمة العامة هي التي تتناول المستحق وغير المستحق . ورحمة الله ، عز وجل ، تامة وعامة . أما تمامها ، فمن حيث أراد قضاء حاجات المحتاجين وقضاها . وأما عمومها ، فمن حيث شمل المستحق وغير المستحق ، وعم الدنيا والآخرة ، وتناول الضرورات والحاجات والمزايا الخارجة عنهما . فهو الرحيم المطلق حقًا .

(1) M.t. of L. أسماء ; mar. من هذه

نسخة : من هذا الاسم

(2) L. Partly cr. in B

(3) T. Partly cr. in B

(x) L om.

(4) P₁, P₂ & P₃. B يريد the
indistinct, with what looks like above

it in very small script. L يريد the

indistinct. T illegible

(5) L يتناوله

الفصل الأول

في شرح معاني أسماء الله التسعة والتسعين

وهي التي اشتملت^١ عليها رواية أبي هريرة ، رضي الله عنه ، إذ قال :
« قال رسول الله ، صَلَّى الله عليه وسلَّم : ' إِنَّ لله ، عز وجلّ ، تسعة وتسعين
إسمًا ، مائة إلّا واحدًا » ، إنه وتر يحب الوتر ، من أحصاها دخل
الجنة »^٢ .

وهو الله الذي لا إله إلّا هو ، الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام
المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور
الغفار القهار الوهاب الرزاق الفتاح العليم القابض الباسط
الخافض الرافع المعز المذل السميع البصير الحكم العدل اللطيف
الخبير الخليم العظيم الغفور الشكور العليّ الكبير الحفيظ المقيت
الحسيب الجليل الكريم الرقيب المجيب الواسع الحكيم الودود
المجيد الباعث الشهيد الحقّ الوكيل القويّ المتين الوليّ الحميد
المحصي المبدئ المعيد المحيي المميت الحيّ القيوم الواجد الماجد
الواحد^٣ الصمد القادر المقتر المقتدر المؤخر الأول^٤ || الآخر الظاهر
الباطن الوالي المتعالي البرّ التوّاب المنتقم الغفور الرؤوف مالك
الملك ذو الجلال والإكرام المقسط الجامع الغنيّ الغنيّ المانع الضارّ
النافع النور الهادي البديع الباقي الوارث الرشيد الصبور .

(1) T & P_١. All other mss التسع

(2) P_١. All other mss اشتمل

(3) B & L واحدة

(4) Mus. Dhikr, 6

(5) L & P_١ الواحد الاحد

الفرّ الثاني
في المقاصد
وفيه فصول ثلاثة

ولكنَّ مقدور الآدمي من العلوم لا نهاية له . نعم ، الخارج إلى الوجود متفاوت في الكثرة والقلة ، وبه يظهر التفاوت ، وهو كالتفاوت بين الناس في القدرة الحاصلة لهم بالغنى بالمال . فمن واحد يملك الدانق والدرهم ، ومن آخر يملك آلافاً^١ . فكذلك العلوم ؛ بل التفاوت في العلوم أعظم ، لأنَّ المعلومات لا نهاية لها ، وأعيان الأموال أجسام ، والأجسام متناهية لا يتصور أن تنتهي النهاية عنها .

فإذا ، قد عرفت كيف يتفاوت الخلق في بحار معرفة الله ، عز وجل ، وأنَّ ذلك لا نهاية له . وعرفت أن من قال : لا يعرف الله غير^٢ الله ، فقد صدق ، وأنَّ من قال : لا أعرف^٣ إلا الله ، فقد صدق أيضاً . فإنه ليس في الوجود إلا الله ، عز وجل ، وأفعاله . فإذا نظر إلى أفعاله من حيث هي أفعاله ، وكان مقصور النظر عليه ، ولم يره من حيث هو سماء وأرض وشجر ، بل من حيث أنه صنعه ، فلم يجاوز معرفته حضرة الربوبية ، فيمكنه أن يقول : ما أعرف^٤ إلا الله وما أرى إلا الله ، عز وجل .

ولو تصوّر شخص لا يرى إلا الشمس ونورها^٥ المنتشر في الآفاق ، يصحّ منه أن يقول : ما أرى إلا الشمس ، فإنَّ النور الفايض منها^٦ هو من جملتها^٧ ، ليس خارجاً منها^٨ . وكلّ ما في الوجود نور من أنوار القدرة الأزليّة ، وأثر من آثارها . وكما أنَّ الشمس ينبوع النور الفائض على كلّ مستنير ، فكذلك المعنى الذي قصرت العبارة عنه ، فعبر^٩ عنه بالقدرة الأزليّة ، للضرورة ، وهو ينبوع الوجود الفائض على كل موجود .

(1) الآفة L
(2) لا L
(3) ونوره L
(4) لصح L

(5) منه L
(6) جلته L
(7) منه L
(8) يعبر L

فليس في الوجود إلا الله ، عز وجل . فيجوز أن يقول العارف : لا أعرف إلا الله .

ومن العجائب أن يقول : لا أعرف^{١٠} إلا الله ، ويكون صادقاً ، ويقول : لا يعرف الله إلا الله ، عز وجل ، ويكون أيضاً صادقاً . ولكن ذلك بوجه ، وهذا بوجه . ولو كذبت المتناقضات إذا اختلفت وجوه الاعتبارات ، كما صدق قوله تعالى : « وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى^{١١} » . ولكنته صادق لأنَّ للرمي اعتبارين^{١٢} : هو منسوب إلى العبد بأحدهما ، ومنسوب إلى الربّ تعالى بالثاني ، فلا تناقض فيه .

ولنقبض هاهنا عنان البيان ، فقد خضنا لجة بحر لا ساحل له . وأمثال هذه الأسرار لا ينبغي أن تبتذل^{١٣} بإيداع الكتب . وإذا جاء هذا عرضاً^{١٤} عن غير مقصود ، فلتكف^{١٥} عنه ولنرجع^{١٦} إلى شرح معاني أسماء الله الحسنى على التفصيل .

(1) S 8:17

(2) All other mss; B اعتباران

(3) L تبديل

(4) L. B فلتكف

(5) L. B ولتراجع

الذي لم^١ يحصل إلا نوعاً واحداً ، فضلاً عن^٢ خادمه الذي لم يحصل شيئاً من علومه . بل الذي حصل علماً واحداً فإنما عرف على التحقيق عشره ، إن ساواه في ذلك العلم حتى لم يقصر عنه . فإن قصر عنه ، فليس يعرف بالحقيقة ما قصر عنه إلا بالإسم وإيهام الجملة ، وهو أنه يعرف أنه يعلم شيئاً سوى ما علمه . فكذا ، فافهم تفاوت الخلق في معرفة الله تعالى بقدر ما انكشف لهم من معلومات الله ، عز وجل ، وعجائب مقدراته وبدائع آياته في الدنيا والآخرة .

والمملك والملوك تزداد معرفتهم بالله ، عز وجل ، وتقرب معرفتهم من معرفة الله تعالى^٣ . فإن [قلت : فإذا لم^٤ يعرفوا حقيقة الذات واستحال معرفتها ، فهل عرفوا الأسماء والصفات معرفة تامة حقيقية ؟ قلنا : هيهات ! ذلك أيضاً لا يعرفه^٥ بالكمال والحقيقة إلا الله ، عز وجل . لأننا إذا علمنا أن ذاتاً عالمة ، فقد علمنا شيئاً مبهماً لا ندري حقيقته ، لكن ندري أن له صفة العلم . فإن كانت صفة العلم معلومة لنا حقيقة ، كان علمنا بأنه عالم علماً تاماً بحقيقة هذه الصفة ، وإلا فلا . ولا يعرف أحد حقيقة علم الله ، عز وجل ، إلا من له مثل علمه . وليس ذلك إلا له ، فلا يعرفه سواه . وإنما يعرفه غيره بالتشبيه بعلم نفسه ، كما أوردنا من مثال التشبيه بالسكر . وعلم الله ، عز وجل ، لا يشبه علم الخلق البتة ، فلا تكون معرفة الخلق به معرفة تامة حقيقية ، بل إيهامية^٦ تشبيهية .

ولا تتعجب من هذا ، فإنني أقول : لا يعرف الساحر إلا الساحر نفسه

(1) L. لا

(2) G. All other mss من

(3) L. om. معرفة الحقيقة

(4) L. Er. in B

(5) T, P, & G. B & L يعرفها

(6) T & P mss. L. إيهامية . All printed texts الهامية

أو ساحر مثله أو فوقه . فأنما من لا يعرف السحر وحقيقته وماهيته ، لا يعرف من الساحر إلا اسمه ، ويعرف أن له علماً وخاصية ، لا يدري ما ذلك العلم ، إذ لا يدري معلومه ولا يدري ما تلك الخاصية . نعم ، يدري أن تلك الخاصية وإن كانت مبهمة فهي من جنس العلوم ، وثمرتها تغيير القلوب وتبديل أوصاف الأعيان والتفريس والتفريق بين الأزواج ، وهذا بمعزل عن معرفة حقيقة السحر . ومن لم يعرف حقيقة السحر لا يعرف حقيقة الساحر ، لأن الساحر من له خاصية السحر . وحاصل إسم الساحر أنه إسم مشتق من صفة . وتلك^١ الصفة إن كانت مجهولة فهو مجهول ، وإن كانت معلومة فهو معلوم . والمعلوم من السحر لغير الساحر وصف عام بعيد عن الماهية ، وهو أنه من جنس العلوم ، فإن اسم العلم ينطلق^٢ عليه .

فكذلك الحاصل عندنا من قدرة الله^٣ ، عز وجل ، أنها وصف ، ثمرتها وأثرها^٤ وجود الأشياء . وينطلق^٥ عليه إسم القدرة لأنه يناسب قدرتها مناسبة لذة الواقع لذة السكر . وهذا كله بمعزل عن حقيقة تلك القدرة . نعم ، كلما ازداد العبد إحاطة بتفاصيل المقدرات وعجائب الصنع في ملكوت السموات^٦ كان حظّه من معرفة صفة القدرة أوفر ، لأن الثمرة تدلّ على المشر . كما أنه كلما ازداد التلميذ إحاطة بتفاصيل علوم الأستاذ وتصانيفه كانت معرفته له أكمل ، واستعظامه له أتم .

فإل هذا يرجع تفاوت معرفة العارفين . ويتطرق إليه تفاوت لا يتناهى ، لأن ما لا يقدر الآدمي على معرفته من معلومات الله تعالى لا نهاية له . وما يقدر عليه أيضاً لا نهاية له ، وإن كان ما يدخل في الوجود منه متناهيًا .

(1) L. B. تلك

(2) L. يطلق

(3) L. B. قدرته الله

(4) انه وصف ثمرته وأثره L

(5) ويتعلق L

(6) Mar. L, P, & G. السموات والارض

ولا خطر على قلب بشر. فإن مثلناها بالأطعمة قلنا مع ذلك : لا كهذه الأطعمة ، وإن مثلناها بالوقوع قلنا : لا كالوقوع المعبود في الدنيا . فكيف يتعجب المتعجبون من قولنا : لم يحصل أهل الأرض والسماء من الله تعالى إلا على الصفات والأسماء ، ونحن نقول : لم يحصلوا من الجنة إلا على الصفات والأسماء ؟ وكذلك في كل ما سمع الإنسان إسمه وصفته ، وما ذاقه وما أدركه^١ ولا انتهى إليه ولا اتصف به .

فإن قلت : فماذا نهاية معرفة العارفين بالله تعالى ؟ فنقول : نهاية معرفة العارفين عجزهم عن المعرفة . ومعرفتهم بالحقيقة أنهم لا يعرفونه ، وأنه لا يمكنهم البتة معرفته ، وأنه يستحيل أن يعرف الله المعرفة الحقيقية المحيطة [بكنهه] صفات^٢ الربوبية إلا الله ، عز وجل . فإذا انكشف لهم ذلك انكشافاً^{١٠} برهانياً ، كما ذكرناه ، فقد عرفوه ، أي بلغوا المنتهى الذي يمكن في حق الخلق من معرفته .

وهو الذي أشار إليه الصديق الأكبر أبو بكر ، رضي الله عنه ، حيث قال : « العجز عن درك الإدراك إدراك » . بل هو^٣ الذي عناه سيد البشر ، صلاة الله وسلامه عليه ، بقوله^٤ : « لا أحصي ثناء عليك || أنت كما أثنيت على نفسك »^٥ . ولم يرد به أنه عرف منه ما لا يطاوعه لسانه في العبارة عنه ، بل معناه : إني لا أحيط بمحامدك وصفات إلهيتك ، وإنما أنت المحيط به وحده . فإذا ، لا يحظى مخلوق في ملاحظة حقيقية ذاته إلا بالحيرة والدهشة . وأما اتساع المعرفة ، فإنها تكون في معرفة أسمائه وصفاته .

٢٠

(1) ولا أدركه L

(2) L. In B. and ص of صفات er. بكنهه

(3) هذا L

(4) حيث قال L

(5) Mus., Şalât, 222

فإن قلت : فيماذا تتفاوت درجات الملائكة والأنبياء والأولياء في معرفته ، إن كان لا يتصور معرفته ؟ فأقول - قد عرفت أن للمعرفة سبيلين : أحدهما السبيل الحقيقي ، وذلك مسدود إلا في حق الله تعالى . فلا يهتز أحد من الخلق لنيله وإدراكه إلا ردت سبحات الجلال ، ولا يشرب أحد للملاحظته إلا غضت^١ الدهشة^٢ طرفه .

وأما السبيل الثاني ، وهو معرفة الصفات والأسماء ، فذلك مفتوح للخلق ، وفيه تتفاوت مراتبهم . فليس من يعلم أنه ، عز وجل ، عالم قادر ، على الجملة ، كمن شاهد عجائب آياته في ملكوت السموات والأرض وخلق الأرواح والأجساد ، وإطلع على بدائع المملكة وغرائب الصنعة ، مُعِيناً في التفصيل ، ومستقصياً دقائق الحكمة ، ومستوفياً لطائف التدبير ، ومتصفاً بجميع الصفات الملكية المقربة من الله ، عز وجل ، نائلاً لتلك الصفات نبيل اتصاف بها ؛ بل بينهما من البؤن العظيم^٣ ما لا يكاد يحصى . وفي تفاصيل ذلك ومقاديره يتفاوت الأنبياء والأولياء .

ولن يصل إلى فهمك || هذا إلا بمثال ، « وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى »^٤ . ولكنتك^٥ 22 a تعلم أن العالم التقى الكامل ، مثلاً ، مثل الشافعي ، رضي الله عنه ، يعرفه بواب داره ، ويعرفه المزني ، رحمه الله ، تلميذه . فالبواب يعرف أنه عالم بالشرع ومصنف فيه ومرشد خلق الله ، عز وجل ، إليه ، على الجملة . والمزني يعرفه لا كمعرفة البواب ، بل معرفة محيطة بتفاصيل صفاته ومعلوماته . بل العالم الذي يُحسن عشرة أنواع من العلوم لا يعرفه بالحقيقة تلميذه

(1) P. B & L غض

(2) الدهش L

(3) البعيد L

(4) S 16:60

(5) L والبواب

وقادر لا كالتقادرين . كما تقول : الوقاع للذيد كالسكر ، ولكن تلك اللذة لا تشبه هذه البتة ، ولكن تشاركها في الاسم .

وكأننا إذا عرفنا أن الله تعالى حيّ ، قادر ، عالم ، فلم نعرف إلا أنفسنا ولم نعرفه^١ إلا بأنفسنا . إذ^٢ الأصم لا يتصور أن يفهم معنى قولنا أن الله سميع ، ولا الأكمه يفهم معنى قولنا أنه بصير . ولذلك إذا قال القائل : كيف يكون الله ، عزّ وجلّ ، عالمًا بالأشياء ؟ فنقول : كما تعلم أنت أشياء . فإذا قال : فكيف يكون قادرًا ؟ فنقول^٣ : كما تقدر أنت . فلا يمكنه أن يفهم شيئًا إلا إذا كان فيه ما يناسبه . فيعلم أولًا ما هو متّصف به ، ثمّ يعلم غيره بالمقايسة إليه^٤ . فإن^٥ كان لله ، عزّ وجلّ ، وصف^٦ وخاصية ليس فيها ما يناسبه ويشاركه في^٧ الاسم ، ولو مشاركة^٨ حلالة السكر^٩ لذّة الوقاع ، لم يتصور فهمه البتة . فما عرف أحد إلا نفسه ، ثمّ قايس بين صفات الله تعالى وصفات نفسه . وتعالى^{١٠} صفاته عن أن تشبه صفاتنا ! فتكون هذه معرفة قاصرة يغلب عليها الإيهام والتشبيه . فينبغي أن تقترب بها^{١١} المعرفة بنفي المشابهة وينفي أصل المناسبة مع المشاركة في الاسم .

20 b وأما || السبيل الثاني المسدود^{١٢} ، هو^{١٣} ان ينتظر العبد أن تحصل له الصفات^{١٤} الربوبية كلّها حتى يصير ربًّا ، كما ينتظر الصبي أن^{١٥} يبلغ

(1) تعرفه L & T. B
(2) إذا L & T. B
(3) فتقول L & T. B
(4) عليه L mar.
(5) وإن L
(6) الله L & T. B
(7) ألا في L mar.

(8) ins. لم يشارك L mar.
(9) وتعالى T, P₁ & P₂. B & L
(10) بهذه L mar.
(11) المرود T. لعله: المرود. mar. للمرود L
(12) L & T. B وهو A. pref.
(13) لعله : صفات L mar.
(14) بأن L

فيدرك تلك اللذة^١ . وهذا السبيل مسدود ، إذ يستحيل أن تحصل لغير الله تعالى تلك الحقيقة^٢ . وهذا هو سبيل المعرفة المحققة لا غير ، وهو مسدود قطعًا إلا على الله ، تعالى وتقدّس .

فإذا ، يستحيل أن يعرف الله تعالى بالحقيقة غير الله . بل أقول : يستحيل أن يعرف النبيّ غير^٣ النبيّ . وأما من لا نبوة له ، فلا يعرف من النبوة إلا اسمها ، وأنها خاصية موجودة لإنسان ، بها يفارق من ليس نبيًّا ، ولكن لا يعرف ماهية تلك الخاصية إلا بالتشبيه بصفات نفسه . بل أزيد وأقول : لا يعرف أحد حقيقة الموت وحقيقة الجنة والنار^٤ إلا بعد الموت ودخول الجنة أو النار . لأنّ الجنة عبارة عن أسباب ملذّة . ولو فرضنا شخصًا لم يدرك قطّ لذّة ، لم يمكننا أن أصلًا نفهمه الجنة تفهيمًا يُرغبه في طلبها . والنار عبارة عن أسباب مؤلمة . ولو فرضنا شخصًا لم يقاس قطّ ألمًا ، لم يمكننا أن نفهمه النار . فإذا قاساه فهمناه أيّاه بالتشبيه بأشدّ ما قاساه ، وهو ألم النار^٥ .

وكذلك إذا أدرك شيئًا من اللذات ، فغايتنا أن نفهمه الجنة بالتشبيه بأعظم ما ناله من اللذات ، وهي المطعم والمنكح والمنظر . فإن [كان]^٦ في الجنة لذّة مخالفة لهذه اللذات فلا سبيل إلى تفهمه أصلًا إلا || بالتشبيه^٧ بهذه اللذات ، كما ذكرناه في تشبيه لذّة الوقاع بحلولة^٨ السكر . ولذات الجنة أبعد من كلّ لذّة أدركناها في الدنيا ، من لذّة الوقاع^٩ عن لذّة السكر . بل العبارة الصحيحة عنها أنها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت

(1) وهي النار L
(2) تلك الحقيقة لغير الله تعالى L
(3) لا L
(4) حقيقة النار L
(5) وهي النار L
(6) L
(7) L om.
(8) القدرة L
(9) تلك الحقيقة لغير الله تعالى L
(10) لا L
(11) حقيقة النار L

إلى نارٍ وقال : ما هو ؟ فقليل^١ : حارٌّ - فكلّ ذلك ليس بجواب عن الماهية البتّة . والمعرفة بالشيء هي معرفة حقيقته || وماهيته ، لا معرفة الأسماء المشتقة له . فإنّ قولنا : حارٌّ ، معناه شيء مبهم له وصف الحرارة ، وكذلك قولنا : قادر وعالم ، معناه شيء مبهم له وصف العلم والقدرة .

فان قلت : فقولنا أنّه الواجب الوجود الذي عنه وحده يوجد كلّ ما في الإمكان وجوده ، عبارة عن حقيقته وحده ، وقد عرفنا هذا ، فأقول : هيهات ! فقولنا : واجب الوجود ، عبارة عن استغنائه عن العلّة والفاعل ، وهذا يرجع إلى سلب السبب عنه . وقولنا : يوجد عنه كلّ وجود ، يرجع إلى إضافة الأفعال إليه . وإذ قيل لنا : ما هذا الشيء ؟ قلنا^٢ : هو الفاعل ، لم يكن جواباً ؛ وإذا قلنا : هو الذي له علّة ، لم يكن جواباً ، فكيف قولنا : هو الذي لا علّة له ! لأنّ كلّ ذلك نبأ عن غير ذاته ، وعن إضافة له إلى ذاته ، إما بنفي أو إثبات . وكلّ ذلك أسماء وصفات وإضافات .

فان قلت : فما السبيل إلى معرفته ؟ فأقول - لو قال لنا صبيٌّ أو عنين : ما السبيل إلى معرفة لذّة الوقاع وإدراك حقيقته ؟ قلنا - هاهنا سبيلان : أحدهما أن نصفه لك حتى تعرفه ، والآخر أن تصبر حتى تظهر فيك غريزة الشهوة ، ثمّ تباشر الوقاع حتى تظهر فيك لذّة الوقاع ، فتعرفه . وهذا السبيل الثاني هو السبيل المحقّق ، المفضي إلى حقيقة المعرفة .

فأمّا الأوّل ، فلا يفضي إلّا إلى التوهم^٣ وتشبيه للشيء بما لا يشبهه ، إذ غايتنا أن نمثّل لذّة الوقاع عنده بشيء من اللذات التي || يدركها العنين ، كلذّة الطعام والشراب الحلو ، مثلاً . فنقول له : أما تعرف أنّ السكر لذيد ،

(1) L فقال
(2) L قلنا

(3) L توهم

فإنّك تجد عند تناوله حالة طيبة وتحسّ في نفسك راحة ؟ قال : نعم . قلنا : فالجماع أيضاً كذلك . أفترى أنّ هذا يفهمه حفيظة لذّة الجماع كما هي حتّى ينزل في معرفته منزلة من ذاق تلك اللذّة وأدركها ؟ هيهات ! إنّما غاية هذا الوصف إيهام وتشبيه خطأ وتفهم ومشاركة في الإسم .

أمّا الإيهام ، فهو أنّه يتوهم أنّ ذلك أمر طيب على الجملة . وأمّا التشبيه ، فهو أنّه يشبّهه بحلاوة السكر ، وهو خطأ ، إذ لا مناسبة بين حلاوة السكر ولذّة الوقاع . وأمّا المشاركة في الإسم ، فهو أنّه يعلم أنّه مستحقّ أن يسبى لذّة . ومهما ظهرت الشهوة وذائق ، علم قطعاً أنّه لا يشبهه حلاوة السكر ، وأنّ ما كان توهمه [لم يكن]^١ على الوجه الذي توهمه . نعم ، يعلم أنّ الذي كان قد سمع من اسمه وصفته ، وأنّه لذيد وضّيب ، كان صادقاً ، بل كان أصدق عليه منه على حلاوة السكر .

فكذلك لمعرفة الله ، سبحانه وتعالى ، سبيلان : أحدهما قاصر والآخر مسدود . أمّا القاصر ، فهو ذكر الأسماء والصفات ، وطريقة التشبيه بما عرفناه من أنفسنا . فإنّنا لما عرفنا أنفسنا قادرين ، عالمين ، أحياء ، متكلمين ، ثمّ سمعنا ذلك في أوصاف الله ، عزّ وجلّ ، أو عرفناه بالدليل ، فهمناه فهماً قاصراً ، كنهم العنين لذّة الوقاع بما يوصف له من لذّة السكر . بل حياتنا وقدرتنا وعلمنا || أبعد من^٢ حياة الله ، عزّ وجلّ ، وقدرته وعلمه ، من حلاوة السكر من^٣ لذّة الوقاع . بل لا مناسبة بين البعيدين . وفائدة تعريف الله ، عزّ وجلّ ، بهذه الأوصاف أيضاً إيهام وتشبيه ومشاركة في الإسم . لكن يقطع التشبيه بأن يقال : ليس كمثله شيء ، فهو حيّ لا كالأحياء ،

(x) L om.

عن would have been clearer with

(1) P₁ & P₂

(3) L & T. B كأحياء

(2) All mss. The involved comparison

خلقه إلا إسماً حجب به ، فقال : «سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى»^١ . فوالله ما عرف الله غير الله في الدنيا والآخرة . وقيل^٢ : لذي النون ، وقد أشرف على الموت : «ماذ تشتهي؟» فقال : «أن أعرفه قبل أن أموت ولو بلحظة» . وهذا الآن يشوّش قلوب أكثر الضعفاء ويوهم عندهم القول بالنفي والتعطيل ، وذلك لعجزهم عن فهم هذا الكلام .

وأنا أقول - [ولو]^{*} قال القائل : لا أعرف إلا الله ، كان صادقاً ، ولو قال : لا [أعرف]^{*} الله ، كان صادقاً . ومعلوم أنّ النفي والإثبات لا [يصدقان]^{*} معاً ، بل يتقاسمان الصدق والكذب ، فإن صدّق [النفي]^{*} كذب الإثبات ، وبالعكس ، ولكن إذا اختلف وجه الكلام [تصور]^{*} الصدق في القسمين . وهو كما لو قال القائل لغيره : هل [تعرف]^{*} الصديق أبا بكر ، رضي الله عنه ؟ فقال : والصديق^{*} [مَن]^{*} يُجهل ولا يعرف ، أو^{*} يُتصوّر في العالم من لا يعرفه ، مع [ظهوره]^{*} واشتهاره وانتشار اسمه ؟^{*} فهل على المنابر إلا [حديثه]^{*} ، وهل في المساجد إلا ذكره ، وهل على الألسنة إلا ثناؤه [ووصفه]^{*} ؟ - لكان هذا القائل صادقاً . ولو قيل لآخر : هل تعرفه ؟ فقال : ومَن أنا حتّى أعرف الصديق ؟ هيهات !^{١٥} لا يعرف الصديق سوى^{*} الصديق ، أو من هو^٧ مثله أو فوقه ؛ ومن

18 b

(1) S 87:1

(2) L. B قيل

(*) L T, P₁ & P₂. Er. in B.

(3) L والصديق; mar. corr. والصديق

(4) L ولا

(5) Construed here as a question,

with an obvious negative answer. As an

assertion, without changes, it would be

contrary to the intended sense. P₂ has

A, Az, S & Tq have. والصديق من يجهل ولا يعرفه

وما الصديق مَن

(6) L لا

(7) صديق هو ل

فأما أن يدّعي معرفته فهذا محال - فهذا أيضاً صدق ، وله وجه ، وهو أقرب إلى التعظيم والاحترام .

وهكذا ينبغي أن يفهم قول من قال : أعرف الله ، وقول من قال : لا أعرف الله .

بل لو عرضت خطأ منظوماً على عاقل وقلت : هل تعرف كاتبه ؟ فقال : لا ، صدّق . ولو قال : نعم ، كاتبه هو الإنسان الحي ، القادر ، السميع البصير ، السليم اليد ، العالم بصناعة الكتابة ، فاذا^{*} عرفت كلّ هذا منه فكيف لا أعرفه - فهذا أيضاً صدّق . ولكن الأحق والأصدق قوله : لا أعرفه ، فإنّه ، بالحقيقة ، ما عرفة ، وإنما عرف احتياج الخطّ المنظوم إلى كاتب حي ، عالم ، قادر ، سميع ، بصير ، ولم يعرف الكاتب نفسه . فكذلك الخلق كلّهم لم يعرفوا إلا احتياج هذا العالم المنظوم ، المحكم ، إلى^{*} صانع مدبّر ، حي ، عالم ، قادر .

وهذه المعرفة لها طرفان : أحدهما^{*} يتعلّق بالعالم ومعلومه واحتياجه إلى مدبّر ، والآخر يتعلّق بالله ، عزّ وجلّ ، ومعلومه أسامي مشتقّة من صفات غير داخلية في حقيقة الذات وماهيّتها^{*} . فإنّا قد بيّنا أنّه إذا أشار المشير إلى شيء وقال : ما هو ؟ لم يكن ذكر الأسماء المشتقّة جواباً أصلاً . فلو أشار إلى شخص حيوان فقال : ما هو ؟ فقيل^{*} : طويل أو أبيض أو قصير^{*} ، أو أشار إلى ماء فقال : ما هو ؟ فقيل^{*} بأنّه بارد ، أو أشار

(1) L فذلك

(2) L وإذا

(3) & (4) L. Er. in B

(5) All mss وماهيته , except that L

has corr. marks above الذات and above

the s of ماهيته , but no corr. A, Az, S

& Tq have وماهيّتها

(6) L فقال

(7) L بصير

(8) L فاجاب

القرب من المحسوس بالسعي والحركة ، إلى أن يشرق عليه بالآخرة^١ نور العقل المتصرف في ملكوت السموات والأرض ، من غير حاجة إلى حركة البدن^٢ وطلب قربة ومماسية^٣ مع المدرك به ، بل مدركه الأمور المقدسة عن قبول القرب والبعد بالمكان . وكذلك المستولي عليه أولاً شهوته وغضبه ، وبحسب مقتضاهما انبعائه^٤ ، إلى أن تظهر فيه الرغبة في^٥ طلب الكمال ، والنظر للعاقبة ، وعصيان مقتضى الشهوة والغضب . [فان غلب الشهوة والغضب]^٦ حتى ملكهما وضعفا عن تحريكه وتسكينه ، أخذ بذلك شبهاً من الملائكة . وكذلك إن فطم نفسه عن الجمود على الخيالات والمحسوسات وأنس بإدراك^٧ أمور يجلّ عن أن ينالها حسّ أو خيال ، أخذ شبهاً آخر من الملائكة . فإن خاصية الحياة الإدراك والفعل ، وإليهما يتطرق النقضان^٨ والتوسط والكمال . ومهما اقتدى بالملائكة في هاتين الخاصيتين كان أبعد عن البهيمية وأقرب من الملاك . والملاك قريب من الله ، عزّ وجلّ ، والقريب من القريب قريب .

فإن قلت : فظاهر هذا الكلام يشير إلى إثبات مشابهة بين العبد وبين الله تعالى ، لأنه إذا تخلّق بأخلاقه كان شبيهاً له ، ومعلوم شرعاً^٩ وعقلاً أن الله ، سبحانه وتعالى ، ليس كمثله شيء ، وأنه^{١٠} لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء ، فأقول : || مهما عرفت معنى المماثلة المنفية عن الله ، عزّ وجلّ ، عرفت أنه لا مثل له ، ولا ينبغي أن يظنّ أنّ المشاركة في كل وصف توجب المماثلة .

- | | |
|---------------|-----------------------|
| (1) L. B الى | (5) في الآخرة L. mar. |
| (2) L. بالبدن | (6) L. |
| (3) L. ادراك | (7) او مماسة L. |
| (4) L. فانه | (8) انبعث L. |

أفترى أنّ الضدين يتماثلان وبينهما غاية البعد الذي لا يتصور أن يكون بعد فوقه ، وهما متشاركان في أوصاف كثيرة ، إذ السواد يشارك البياض في كونه عرضاً ، وفي كونه لوناً ، وفي كونه مدركاً بالبصر ، وأمور أخر سواها ؟ أفترى أنّ من قال : إنّ الله عزّ وجلّ ، موجود لا في محلّ ، وإنّه سميع ، بصير ، عالم ، مريد ، متكلم ، حيّ ، قادر ، فاعل ، والإنسان أيضاً كذلك ، فقد شبه وأثبت المثل ؟ هيهات ! ليس الأمر كذلك ، ولو كان كذلك لكان الخلق كلّهم مشبّهة ، إذ لا أقلّ من إثبات المشاركة في الوجود ، وهو موهم^١ للمشابهة . بل المماثلة عبارة عن المشاركة في النوع والماهية . فإنّ^٢ الفرس^٣ ، وإن كان بالغاً في الكياسة ، لا يكون مثلاً للإنسان ، لأنّه مخالف له بالنوع ، وإنما يشابهه بالكياسة التي هي عارضة ، خارجة عن^٤ الماهية المقومة لذات^٥ الإنسانية .

والخاصية الإلهية أنّه الموجود ، الواجب الوجود بذاته ، الذي عنه يوجد كلّ ما في الإمكان وجوده ، على أحسن وجوه النظام والكمال . وهذه الخاصية لا يتصور فيها مشاركة البتّة ، والمماثلة بها^٦ تحصل . فكون العبد رحيماً ، صبوراً ، شكوراً ، لا يوجب المماثلة ، ككونه^٧ سميماً ، بصيراً ، عالماً ، قادراً ، حياً ، فاعلاً . بل أقول : الخاصية الإلهية ليست إلّا الله تعالى وتقدّس ، || ولا يعرفها إلّا الله ، ولا يتصور أن يعرفها إلّا هو أو من هو^٨ مثله ، وإذا لم يكن له مثل ، فلا يعرفها^٩ غيره . فاذّا ، الحقّ ما قاله الجنيد ، رحمه الله ، حيث قال : « لا يعرف الله إلّا الله » . ولذلك لم يعطِ أجلّ

- | | |
|---|----------------|
| (1) L. B موهوم | (5) بذات L. |
| (2) L. om. | (6) L. به |
| (3) L. والفرس | (7) L. لكونه |
| (4) T, P ₁ & P ₂ B من L. خارج | (8) L. B يعرفه |

ولهذا ينبغي أن يكون الناظر في صفات الله تعالى خاليًا بقلبه عن إرادة ما سوى الله ، عز وجل ، فإن المعرفة بذر الشوق . ولكن مهما صادف قلبًا خاليًا عن حسيكة الشهوات ، فإن لم يكن خاليًا لم يكن^١ البذر^٢ منجحًا .

الحظ الثالث : السعي في اكتساب الممكن من تلك الصفات والتخلق بها والتحلي بمحاسنها ، وبه يصير العبد ربانيًا ، أي قريبًا من الرب تعالى ، وبه يصير رفيقًا للملأ الأعلى من الملائكة ، فإنهم على بساط القرب . فمن ضرب^٣ إلى^٤ شبه من صفاتهم نال شيئًا من قربهم بقدر ما نال من أوصافهم المقرية لهم إلى الحق تعالى .

فإن قلت : طلب القرب من الله ، عز وجل ، بالصفة أمر غامض تكاد تشتمز القلوب عن قبوله والتصديق به ، فزده شرحًا تكسر^٥ به سورة إنكار المنكرين ، فإن هذا كالمنكر عند الأكثرين إن لم تكشف حقيقته ؛ فأقول : لا يخفى عليك ولا على من ترعرع^٦ قليلًا من^٧ درجة عوالم العلماء أن الموجودات منقسمة إلى كاملة وناقصة ، والكامل أشرف من الناقص . ومهما تفاوتت درجات الكمال واقتصر منتهى الكمال على واحد حتى لم يكن الكمال المطلق إلا له ، ولم يكن للموجودات الآخر كمال مطلق ، بل كانت لها ١٥ كمالات متفاوتة بالإضافة ، فأكملها أقرب ، لا محالة ، إلى الذي له الكمال المطلق ، أعني قربًا بالرتبة || والدرجة لا بالكمال .

ثم الموجودات منقسمة إلى حيّة وميتة . ونعلم أن الحيّ أشرف وأكمل من الميت ، وأن درجات الأحياء ثلاثة : درجة الملائكة ، ودرجة الإنس ،

(1) مسكة P.

(2) In B لم يكن خاليًا in mar.

(3) للبذر L.

(4) صرف B.

(5) L. B الي

(6) L الله

(7) L تكسره

(8) L تزحزح

(9) L عن

ودرجة البهائم . ودرجة البهائم أسفل في نفس الحياة التي بها شرفها ، لأنّ الحيّ هو الدراك الفعّال ، وفي إدراك البهيمة نقص ، وفي فعلها نقص . أمّا إدراكها ، فنقصانه أنّه مقصور على الحواس ، وإدراك الحسّ قاصر لأنّه لا يدرك الأشياء إلا بماسة أو بقرب منها^١ . فالحسّ معزول عن الإدراك إن لم تكن مماسة ولا قرب . فإنّ الذوق واللمس يحتاجان^٢ إلى الماسة ، والسمع والبصر والشمّ تحتاج إلى القرب . وكلّ^٣ موجود لا يتصور فيه الماسة والقرب ، فالحسّ معزول عن إدراكه في الحال . وأمّا فعلها ، فهو أنّه مقصور على مقتضى الشهوة والغضب^٤ ، لا^٥ باعثة^٦ لها سواهما ، وليس لها عقل يدعو إلى أفعال مخالفة لمقتضى الشهوة والغضب^٧ .

١٠ وأمّا الملك ، فدرجته أعلى الدرجات لأنّه عبارة عن موجود لا يؤثر القرب والبعد في إدراكه ، بل لا يقتصر إدراكه على ما يتصور فيه القرب والبعد ، إذ القرب والبعد يتصور على الأجسام ، والأجسام أحسن أقسام الموجودات . ثمّ هو مقدّس عن الشهوة والغضب ، فليست أفعاله بمقتضى^٨ الشهوة والغضب ، بل داعية^٩ إلى الأفعال أمر أجلّ من الشهوة والغضب ، وهو طلب ١٥ التقرب إلى الله ، عز وجل .

١٧ a وأمّا الإنسان ، فإنّ درجته متوسطة بين الدرجتين ، || وكأنّه^{١٠} مركّب من بهيميّة وملاكيّة . والأغلب عليه ، في بداية أمره ، البهيميّة . إذ ليس له أولًا من الإدراك إلا الحواس التي تحتاج في الإدراك بها إلى طلب

(1) T & P. L & B منه. P. om.

(2) All mss يحتاج . Only A, Az & S &

Tq have the dual form, only it is يحتاجان

(3) L فكل

(4) L. B الشهوة والشهوة والغضب

(x) L om.

(5) ولا باعث P.

(6) L مقتضى

(7) L mar. داعيته

(8) L فكانه

الفصل الرابع

في بيان أن كمال العبد وسعادته في التخلق بأخلاق الله تعالى ، والتحلي بمعاني صفاته وأسمائه بقدر ما يتصور في حقه

إعلم أن من لم يكن له حظ من معاني أسماء الله ، عز وجل ، إلا بأن يسمع لفظه^١ ويفهم في اللغة معنى تفسيره ووضعه ، ويعتقد بالقلب وجود معناه لله تعالى ، فهو منحوس الحظ ، نازل^٢ الدرجة ، ليس يحسن به أن يتبجح بما ناله . فإن سماع اللفظ لا يستدعي إلا سلامة حاسة السمع التي بها تدرك الأصوات . وهذه رتبة^٣ تشارك البهيمة فيها . وأما فهم وضعه في اللغة فلا يستدعي إلا معرفة العربية ، وهذه رتبة يشارك فيها الأديب اللغوي بل الغيبي اللغوي البدوي^٤ . وأما اعتقاد ثبوت معناه لله ، سبحانه ١٠ وتعالى ، من غير كشف ، فلا يستدعي إلا فهم معاني الألفاظ والتصديق بها ، وهذه رتبة يشارك فيها العامي ، بل الصبي . فإنه بعد فهم^٥ الكلام ، إذا ألقى^٦ إليه هذه المعاني تلقاها وتلقننها واعتقدتها بقلبه وصم عليها . وهذه درجات أكثر العلماء ، فضلاً عن^٧ غيرهم . ولا ينكر فضل هؤلاء بالإضافة إلى من لم يشاركهم في هذه الدرجات الثلاث ، ولكنه نقص ظاهر ١٥ بالإضافة إلى ذروة الكمال . فإن حسنات الأبرار سيئات المقربين . بل حظوظ المقربين من معاني أسماء الله تعالى ثلاثة :

(1) L اللفظ

(2) L ونازل

(3) L مرتبة

(4) L om. الغيبي . T & P mss om.

(5) L. B unc., could be فهمه

(6) L التقى . All other mss ag. B

(7) L من

الحظ الاول : معرفة هذه المعاني على سبيل المكافحة والمشاهدة ، حتى 15 b تتضح لهم حقائقها بالبرهان الذي لا يجوز فيه الخطأ ، وينكشف لهم اتصاف الله ، عز وجل ، بها ، انكشافاً يجري في الوضوح والبيان مجرى اليقين الحاصل للإنسان بصفاته الباطنة ، التي يدركها بمشاهدة باطنه ، لا بإحساس ظاهر^١ . وكم^٢ بين هذا وبين الاعتقاد المأخوذ من الآباء والمعلمين تقليدًا ، والتصميم عليه ، وإن كان مقرونًا بأدلة جدلية كلامية !

الحظ الثاني من حظوظهم : استعظامهم ما ينكشف لهم من صفات الجلال على وجه ينبعث ، من الإستعظام ، شوقهم^٣ إلى الإتيان بما يمكنهم من تلك الصفات ، ليقتربوا بها من الحق قريبًا بالصفة لا بالمكان ، فيأخذوا من الإتيان بها شيئًا بالملائكة المقربين عند الله ، عز وجل . ١٠ ولن يتصور أن يمتلئ القلب باستعظام صفة واستشراقها إلا ويتبعه شوق إلى تلك الصفة ، وعشق لذلك الكمال والجلال ، وحرص على التحلي بذلك الوصف ، إذ كان ذلك ممكنًا للمستعظم بكماله . فإن لم يكن بكماله ، فينبعث الشوق إلى القدر الممكن منه ، لا محالة .

ولا يخلو عن هذا الشوق أحد إلا لأحد أمرين : إما لضعف^٤ المعرفة ١٥ واليقين بكون الوصف المعلوم من أوصاف الجلال والكمال ، وإما لكون القلب ممتلئًا بشوق آخر ، مستغرقًا به . فالتلميذ إذا شاهد كمال أستاذه في العلم انبعث شوقه إلى التشبه^٥ والإقتداء به ، إلا إذا كان مملوءًا بالجور ١٥ مثلًا ، فإن استغرق باطنه بشوق القوت ربما يمنع انبعث شوق العلم . 16 a

(1) ظاهره . T, P, P₂ . ظاهرة L

(2) L om.

(3) L شوقهم

(4) L يميل

(5) All other mss; B إلى ذلك

(6) L ضعف

(7) L كون

(8) L النسبة

المعاني . فيكون إسم المؤمن بالشرع على المصدق ومفيداً^١ الأمن بوضع شرعي لا بوضع لغوي^٢ . كما أن إسم الصلاة والصيام^٣ قد اختص بتصريف الشرع ببعض أمور لا يقتضي وضع اللغة ذلك . فهذا غير بعيد لو كان عليه دليل ، ولكن لم يدل دليل على أن الشرع قد غيّر الوضع فيه . والأغلب على ظني أنه لم يغير ، وأن من قال من المصنفين إن الإسم الواحد من أسماء الله ، عز وجل^٤ إذا احتمل معاني ولم يدل العقل على إحالة شيء منها ، حُمِل على الجميع بطريق العموم ، فقد أبعد فيه .

نعم ، من المعاني ما يتقارب تقارباً يكاد يرجع الاختلاف فيه إلى الإضافات ، فيقرب شبهه من العموم . فالتعميم فيه أقرب ، كالسلام ، فإنه يحتمل أن يكون المراد سلامته من العيب^٥ والنقص ، ويحتمل أن يكون المراد سلامة الخلق به ومنه . فهذا وأمثاله أشبه بالعموم . فإذا ثبت أن الميل الأظهر إلى منع التعيين ، فطلب التعيين لبعض المعاني لا يكون إلا بالاجتهاد ، فيكون الحامل^٦ للمجهد على تعيين بعض المعاني : إما أنه أُلِيق ، كمفيد الأمان ، فإنه أُلِيق بالمدح في حق الله ، عز وجل ، من التصديق ، فإن التصديق أُلِيق بغيره ، إذ يجب على الكل الإيمان به^٧ والتصديق لكلامه ، فإن رتبة^٨ المصدق فوق رتبة المصدق ، وإما أن يكون أحد المعنيين لا يؤدي إلى الترادف بين^٩ إسمين ، كحمل المهيمن على غير الرقيب ، فإنه أولى من الرقيب لأن الرقيب قد ورد ، والترادف بعيد ، كما

(1) L (but see next note).

(2) فيكون اسم المؤمن بالشيء مجموعاً لا L
على المصدق ومفيداً لا من موضع شرعي ولا موضع لغوي .

(3) الصوم L

(4) تدل B

(5) All other mss; B عن العيوب

(6) L وإذا

(7) L لطلب

(8) L الحاصل

(9) فان ; ورتبة L

(10) L من

ذكرناه ؛ وإما بأن يكون أحد المعنيين أظهر في التعارف وأسبق إلى الإفهام لشهرته ، أو أدلّ على الكمال والمدح . فهذا وما يجري مجراه ينبغي أن يُعَوَّل^١ عليه في بيان الأسامي . ولانذكر^٢ لكل اسم إلا معنى واحداً نراه^٣ أقرب ، ونضرب عما عداه صفحاً ، إلا إذا رأيناه مقارباً في الدرجة لما ذكرناه . فأمّا تكثير الأقاويل المختلفة فيه ، مع أننا لانرى تمعيم الألفاظ المشتركة ، فلا نرى فيه^٤ فائدة .

(1) L تقول

(2) L. B تذكر

(3) L. B يراه

(4) L. B فيها

على التفاوت . فإنَّ كلَّ واحد من الرداء والإزار زينة للآبس^١ ، ولكنَّ الرداء أشرف من الإزار .

وكذلك جعل مفتاح الصلاة : «اللهُ أَكْبَرُ»^٢ ، ولم يَقُمْ عند ذوي الأبصار النافذة (الله أعظم) مقامه . وكذلك العرب في استعمالها تفرّق بين اللفظين إذ تستعمل 'الكبير' حيث لا تستعمل 'العظيم' ، ولو كانا مترادفين لتوارد في كلِّ مقام . تقول^٣ العرب : فلان أكبر سنّاً من فلان ، ولا تقول : أعظم سنّاً . وكذلك الجليل غير الكبير والعظيم ، فإنَّ الجلال يشير إلى صفات الشرف ، ولذلك^٤ لا يقال : فلان أجلّ سنّاً من فلان ، ويقال : أكبر . ويقال : العرش^٥ أعظم من الإنسان ، ولا يقال : أجلّ من الإنسان .

فهذه الأسماء ، وإن كانت متناسبة المعاني ، فليست مترادفة . وعلى الجملة ، يبعد الترادف المحض في الأسماء الداخلة في التسعة^٦ والتسعين ، لأنَّ الأسماء لا تراد لحروفها ومخارج أصواتها^٧ ، بل لمفهوماتها ومعانيها . فهذا أصل لا بد من اعتقاده .

الفصل الثالث

في الإسم الواحد الذي له معانٍ^١ مختلفة

وهو مشترك بالإضافة إليها ، كالمؤمن ، مثلاً . فإنّه قد يراد به التصديق ، وقد يشتقّ من الأمن ، ويكون المراد إفادة الأمن والأمان . فهل يجوز أن يحمل على كلا المعنيين حمل العموم على مسمياته ، كما يحمل العليم على العلم || بالغيب والشهادة والظاهر والباطن ، وغير ذلك من المعلومات^{١٤} الكثيرة ؟ وهذا إذا نظر إليه من حيث اللغة ، فبعد أن يحمل الإسم المشترك على جميع المسميات حمل العموم ، إذ العرب تطلق إسم الرجل^٢ وتريد به كلَّ واحد من الرجال . وهذا هو العموم . ولا تطلق إسم العين وتريد به عين الشمس والدينار والميزان والعين المنفجرة من الماء والعين الباصرة من الحيوان . وهذا هو اللفظ المشترك . بل تطلق مثل ذلك لإرادة أحد معانيه ، وتمييز ذلك بالقرينة . وقد حكى عن الشافعي ، رضي الله عنه ، في الأصول ، أنّه قال : «الإسم المشترك يحمل^٣ على جميع مسمياته إذا ورد مطلقاً ، ما لم تدلّ قرينة على التخصيص» . وهذا إن صحّ منه فهو بعيد ، بل مطلق لفظ العين مبهم في اللغة إلى أن تدلّ قرينة على التعيين .

فأمّا التعميم^٤ ، فمخالف وضع اللسان . نعم ، فيما تصرف الشرع فيه من الألفاظ لا يبعد أن يكون من وضعه وتصرفه إطلاق اللفظ لإرادة جميع

(١) L. B. الآبس

(٢) S 29:45

(٣) L. B. يقول

(٤) وكذلك L

(٥) L. الفرس

(٦) T. B & L. التسع

(٧) L. حروفها ومخارجها

(١) T. B & L. معاني

(٢) L. الرجال

(٣) L. يجمع

(٤) L & T. التعميمات

الفصل الثاني

في بيان الأسامي المتقاربة في المعنى ، وأنها هل يجوز أن تكون مترادفة لا تدل إلا على معنى واحد ، أو لا بد وأن تختلف مفهوماتها

فأقول : الخائضون في شرح هذه الأسامي لم يتعرضوا لهذا الأمر ، ولم يُبعدوا أن يكون إسمان لا يدلان إلا على معنى واحد ، كالكبير والعظيم ، والقادر والمقتدر ، والخالق والبارئ . وهذا مما استبعد غاية الاستبعاد مهما كان الإسمان من جملة التسعة والتسعين . لأن الإسم لا يراد لحروفه بل لمعانيه ، والأسامي المترادفة لا تختلف إلا حروفها . وإنما فضيلة هذه الأسامي لما تحتها من المعاني ، فإذا خلت عن المعنى لم يبق إلا الألفاظ . والمعنى إذا دل عليه بألف^١ إسم لم يكن له فضل على المعنى الذي يدل^{١٠} عليه بإسم واحد . فبعد^{١٠} أن يكمل هذا العدد المحصور بتكرير الألفاظ على معنى واحد ، بل الأشبه أن يكون تحت كل لفظ خصوص معنى .

فاذا رأينا لفظين متقاربين فلا بد فيه من أحد أمرين : أحدهما ، أن نبين أن أحدهما خارج عن التسعة والتسعين ، مثل الأحد والواحد . فبان الرواية المشهورة عن أبي هريرة ، رضي الله عنه ، ورد فيها الواحد . وفي رواية أخرى ورد الأحد بدل الواحد . فيكون مكمل العدد معنى التوحيد ، إما بلفظ الواحد أو بلفظ الأحد . فأمّا أن يقوم في تكيل العدد مقام إسمين والمعنى واحد ، فهو بعيد جداً . الثاني ، أن يتكلف^{١٣ a} إظهار مزية

- | | |
|------------|--|
| (1) أم L | (4) T, P ₁ & P ₂ , B & L |
| (2) الف L | (5) التوجد L |
| (3) فيعد L | (6) يكلف L |

لأحد اللفظين على الآخر ، ببيان اشتباهه على دلالة لا يدل عليها الآخر . مثاله^٢ ، لو ورد الغافر والغفور والغفار ، لم يكن بعيداً أن تعدّ هذه ثلاثة إسم^٣ . لأن الغافر يدل على أصل المغفرة فقط ، والغفور يدل على كثرة المغفرة بالإضافة إلى كثرة الذنوب ، حتى أن من لا يغفر إلا نوعاً [واحداً]^٤ من الذنوب قد لا يقال له غفور . والغفار يشير إلى كثرة على سبيل التكرار ، أي يغفر الذنوب مرة بعد أخرى . حتى أن من يغفر جميع الذنوب ولكن أول مرة ، ولا يغفر العائد إلى الذنب مرة بعد أخرى ، لم يستحق إسم الغفار .

وكذلك الغني والملك ، فإن الغني هو الذي لا يحتاج إلى شيء ، والملك أيضاً هو الذي لا يحتاج إلى شيء ، ويحتاج إليه كل شيء . فيكون الملك مفيداً معنى الغنى وزيادة . وكذلك العليم والخبير ، فإن العليم يدل على العلم فقط ، والخبير يدل على علمه بالأمور الباطنة . وهذا القدر من التفاوت يخرج الأسامي من^٥ أن تكون مترادفة ، وتكون من جنس السيف والمهنت والصارم لا من جنس الأسد والليث . فإن عجزنا في بعض هذه الأسامي المتقاربة عن هذين المسلكين ، فينبغي أن نعتقد^٦ تفاوتاً بين معنى اللفظين . وإن عجزنا عن التخصيص على خصوص ما به الافتراق ، كالعظيم والكبير ، مثلاً ، فإنه يصعب علينا أن نذكر وجه^٧ الفرق بين معنييهما^{١٣ b} في حق الله تعالى ، ولكننا لا نشك في أصل الافتراق . ولذلك قال ، عز من قائل : «الكبرياء ردائي والعظمة إزاري» ، ففرق بينهما فرقاً يدل

- | | |
|--|----------------|
| (1) دلالة يدل عليه L | (5) عن L |
| (2) مثل L | (6) L. B يعتقد |
| (3) B, T, P ₁ & P ₂ . L om. إسمي | (7) معنيهما L |
| (4) L | |

كيف ، وقد استدلل القائلون بأن^١ الإسم غير المسمّى بقوله ، عز وجل :
 «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»^٢ ، ويقول ، صلى الله عليه وسلم : «إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى
 تسعة وتسعين إسماً ، مائة إلا واحداً ، من أحصاها دخل الجنة»^٣ . وقالوا :
 لو كان هو المسمّى لكان المسمّى تسعاً وتسعين ، وهو محال ، لأنّ المسمّى
 واحد . فاضطر أولئك إلى الإعتراف ها هنا بأنّ الإسم غير المسمّى ، وقالوا :
 يجوز أن يرد بمعنى التسمية لا بمعنى المسمّى . كما سلّم الآخرون^٤ بأنّ
 الإسم قد يرد بمعنى المسمّى وإن كان هو غير المسمّى في الأصل . وعليه
 نزلوا قوله تعالى : «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى»^٥ ، ولم يحسن كلّ واحد من
 الفريقين في الاستدلال والجواب جميعاً .

أما قوله : «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» ، فقد ذكرنا ما فيه وعليه . وأما
 هذا الاستدلال ، فجوابهم عنه ، بأنّ المسمّى واحد وإنما أريد بالإسم ها هنا
 التسمية ، خطأ من وجهين . أحدهما ، أنّ مَنْ يقول : الإسم هو المسمّى ،
 لا يعجز عن أن يقول : المسمّى ها هنا تسع وتسعون ، لأنّ المراد بالمسمّى
 مفهوم الاسم عند هذا القائل . ومفهوم العلم غير مفهوم القدير والقدّوس
 والخالق وغير ذلك ، بل لكلّ إسم مفهوم ومعنى على حياله^٦ ، وإن كان
 الكلّ يرجع إلى وصف ذات واحدة ، فكأنّ هذا القائل يقول : الإسم هو
 المعنى . ويمكن أن يقول : لله تعالى المعاني الحسنى^٧ ، فإنّ المسمّيات هي
 المعاني ، وفيها كثرة لا محالة .

والثاني ، أنّ قوله : المراد بالإسم ها هنا التسمية ، خطأ . فإنّا قد بيّنا

أنّ التسمية هو ذكر الإسم أو وضعه . والتسمية تتعدّد وتكثر بكثرة
 المسمّين وإن كان الإسم واحداً ، كما أنّ الذكر والعلم يكثر بكثرة الذاكرين
 والعالمين^٨ . وإن كان المذكور والمعلوم واحداً . فكثرة التسمية لا تفتقر إلى
 كثرة الأسماء لأنّ ذلك يرجع^٩ إلى أفعال المسمّين . فما أريد بالأسماء ها هنا
 التسميات ، بل أريد الأسماء . والأسماء هي الألفاظ الموضوعة الدالة على
 المعاني المختلفة ، فلا حاجة إلى هذا التعسف في التأويل ، قيل الإسم هو
 المسمّى أو لم يقل .

فهذا القدر يكفيك في كشف هذه المسألة وإن كانت المسألة^{١٠} ، لقلة
 جدواها ، لا تستحقّ هذا الاطناب . ولكنّ قصّنا بالشرح تعليم طريق
 التعرف لأمثال هذه المباحث^{١١} ، لتستعمل في مسائل أهمّ من هذه المسألة .
 فإنّ أكثر تطواف النظر^{١٢} في هذه المسألة حول الألفاظ دون المعاني . والله
 أعلم .

(1) All mss have هو

(2) L. B العاملين

(3) لأنه يرجع L

(4) وإن كان المسألة B in mar.

(5) L المباحثة

(1) L ان

(2) S 7:180

(3) Bukh., Tawhīd, 12. B تسعا وتسعين
 اسما هو مائة إلا واحدة

(4) L آخرون

(5) S 87:1

(6) L, T, P₁ & P₂. B خياله

(7) L الحسنة

يحصل الارواء عند مصادفة المعدة ، وهي صفة المائيّة . والسيف في الغمد قاطع ، أي هو بالصفة التي بها يحصل القطع إذا لاقى المحلّ ، وهي الحدة ، إذ لا يحتاج إلى أن يستجدّ وصفًا في نفسه .

فالبارئ ، سبحانه وتعالى ، في الأزل خالق بالمعنى الذي به يقال الماء الذي في الكوز مرو ، وهو أنّه بالصفة التي بها يصحّ الفعل والخلق . وهو بالمعنى الثاني غير الخالق ، أي الخلق غير صادر منه . وكذلك هو في الأزل على المعنى الذي به يسمّى عالمًا وقدوسًا وغير ذلك . ويكون في الأبد كذلك^١ ، سمّاه غيره بذلك الإسم أو لم يسم . وأكثر أغاليط الجدليين منشؤه عدم التمييز بين معاني الأسماء المشتركة ، وإذا مُيزت ارتفع أكثر اختلافاتهم .

١١ a فإن قيل - فقد || قال الله تعالى : « ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ » ، ومعلوم أنّهم ما كانوا يعبدون الألفاظ التي هي حروف مقطعة بل المسمّيات ، فنقول : المستدلّ بهذا لا يفهم وجه دلالة ما لم يقل أنّهم يعبدون المسمّيات دون الأسماء ، فيكون في كلامه التصريح بأنّ الأسماء غير المسمّيات . ولو قال القائل : العرب كانت تعبد المسمّيات دون المسمّيات ، كان متناقضًا ، ولو قال : تعبد المسمّيات دون الأسماء ، كان مفهومًا غير متناقض . فلو كانت الأسماء هي المسمّيات لكان القول الأخير كالأول .

ثمّ يقال : معناه أنّ إسم^٢ الآلهة التي أطلقوها على الأصنام كان إسمًا بلا مسمّى ، لأنّ المسمّى هو المعنى الثابت في الأعيان من حيث دلّ عليه

(1) L. B unc.

(2) S 42:11

(3) L. B unc.

(4) L. B unc.

(5) L. B unc.

(6) L. B unc.

(1) L. B unc.

(2) S 42:11

(3) L. B unc.

(4) L. B unc.

(5) L. B unc.

(6) L. B unc.

باللفظ^١ ، ولم تكن الإلهيّة ثابتة في الأعيان ولا معلومة في الأذهان بل كانت أساميها موجودة في اللسان ، فكانت أسامي بلا معنى . ومن سُمّي^٢ بإسم الحكيم ولم يكن حكيماً ، وفرح به ، قيل : فرح بالإسم ، إذ ليس وراء الإسم معنى . وهذا هو الدليل على أنّ الإسم غير المسمّى ، لأنّه أضاف الإسم إلى التسمية ، وأضاف التسمية إليهم وجعلها فعلاً لهم ، فقال : « أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا » ، يعني أسماء حصلت بتسميتهم وفعلهم . وأشخاص الأصنام لم تكن هي الحادثة بتسميتهم .

١٠ فإن قيل - فقد قال الله تعالى : « سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى » ، والذات هي المسبّحة دون الإسم ، قلنا : الإسم هاهنا زيادة على سبيل الصلة ، وعادة العرب || بمنزلة جارية . وهو كقوله ، عز وجل : « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ »^٣ . ولا يجوز أن يُستدلّ فيقال : فيه إثبات المثل ، إذ قال : « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ » ، كما يقال : ليس كولد أحد ، إذ فيه إثبات الولد ، بل الكاف فيه زيادة .

١٥ ولا يبعد أن يُكتفى عن المسمّى بالإسم ، إجلالاً للمسمّى ، كما يكتفى عن الشريف بالجناب والحضرة والمجلس ، فيقال : السلام على حضرته المباركة ومجلسه الشريف . والمراد به السلام عليه^٤ ، ولكن يكتفى عنه بما يتعلّق به نوعاً من التعلّق ، إجلالاً . وكذلك الاسم وإن كان غير المسمّى فهو متعلّق بالمسمّى ومطابق له^٥ ، وهذا لا ينبغي أن يلتبس على البصير في أصل الوضع .

(1) L. B unc.

(2) S 42:11

(3) L. B unc.

(4) L. B unc.

(5) L. B unc.

(6) L. B unc.

(7) L. B unc.

(8) L. B unc.

(9) L. B unc.

(10) L. B unc.

(11) L. B unc.

ولا غيره ، كما يستحيل أن يكون هو هو وغيره ، لأنَّ الغير والهو هو متقابلان تقابل النفي والإثبات ، فليس بينهما واسطة .

ومن فهم هذا علم أنه إذا أثبت الله ، عزَّ وجلَّ ، وصف القدرة والعلم زائدًا على الذات ، فقد أثبت ما هو غير الذات ، وأثبت الغيرية معنى وإن لم يطلقه لفظًا ، توقَّفًا إلى ورود التوقيف . فكيف لا ، وإذا ذكر حدَّ العلم دخل فيه علم الله ، عزَّ وجلَّ ، ولم تدخل فيه قدرته ولا ذاته . والخارج عن الحدِّ كيف لا يكون غير الداخل في الحدِّ . وكيف لا يجوز لحادَّ العلم ، إذا لم يُدخِل في حدِّه القدرة ، أن يعتذر ويقول : لا يضُرُّني خروج القدرة عن الحدِّ لأنَّ حدوث العلم والقدرة غير العلم ، فلا يلزمني إدخاله في حدِّ العلم ، وكذلك الذات العالمة غير العلم ، فلا يلزمني إدخاله في حدِّ العلم . فمن استنكر قول القائل : الداخل في الحدِّ غير الخارج منه ، وأحال إطلاق لفظ الغير ها هنا ، كان من جملة من لم يفهم معنى لفظ الغير . وما عندي أنَّه لا يفهم . فإنَّ معنى لفظ الغير ظاهر ، لكن عساه يقول بلسانه ما ينبو عنه عقله ويكذِّبه فيه بصره^١ . وليس الغرض من المحاجة البرهانية اقتناص الألسنة بل اقتناص العقول ، ليُعرَف^٢ باطنًا بما هو الحقُّ ، أفصح عنه باللسان أو لم يُفصح .

فإن قيل - إنَّما اضطرَّ القائلين^٣ بأنَّ الاسم هو المسمَّى ، إلى القول به ، الحذر من أن يقولوا : الاسم هو اللفظ الدالُّ بالإصطلاح ، فيلزمهم القول بأنَّ الله ، عزَّ وجلَّ ، لم يكن له اسم في الأزل إذ لم يكن لفظ ولا لفظ ، فإنَّ اللفظ حادث ، فنقول - هذه ضرورة ضعيفة يهون دفعها ،

(1) سره All other mss

(2) L يعرف ، covering the two possi-

bilities: ليعرف and ليعرف

(3) P₂ & P₃. B القائل L . القائلون

إذ يقال : معاني الأسماء كانت ثابتة في الأزل ولم تكن الأسماء ، لأنَّ الأسماء عربية وعجمية ، وكلُّها حادثة . وهذا في كلِّ اسم يرجع إلى معنى الذات أو صفة الذات ، مثل القدوس ، فإنَّه كان بصفة القدس في الأزل ، ومثل العالم ، فإنَّه كان عالمًا في الأزل .

فإنَّنا قد بيَّنا أنَّ الأشياء لها ثلاث مراتب في الوجود . أحدها في الأعيان ، وهذا الوجود موصوف بالقدم فيما يتعلق بذات الله ، عزَّ وجلَّ ، وصفاته . والثاني في الأذهان ، وهذا حادث إذ كانت الأذهان حادثة . والثالث في اللسان ، وهي الأسماء ، وهذا أيضًا حادث بحدوث^١ اللسان . نَعَمْ ، نريد^٢ بالثابت في الأذهان العلوم ، وهي أيضًا إذا أضيفت إلى ذات الله ، عزَّ وجلَّ ، كانت قديمة لأنَّ الله ، عزَّ وجلَّ ، موجود وعالم في الأزل ، وكان يعلم أنَّه موجود وعالم . فكان وجوده ثابتًا في نفسه وفي علمه أيضًا ، وكانت الأسماء^٣ التي سيلهمها عباده ويخلقها في أذهانهم وألسنتهم أيضًا معلومة عنده . فبهذا التأويل يجوز أن يقال : كانت^٤ الأسماء في الأزل .

أمَّا الأسماء التي ترجع إلى الفعل كالخالق والمصور والوهاب ، فقد قال قوم : يوصف بأنَّه خالق في الأزل ، وقال آخرون : لا يوصف . وهذا خلاف لا أصل له^٥ ، فإنَّ الخالق يطلق لمعنيين : أحدهما ثابت في الأزل قطعًا ، والآخر منفي قطعًا ، ولا وجه للخلاف فيهما ، إذ^٦ السيف يسمَّى قاطعًا وهو في الغمد ويسمَّى قاطعًا حالة حرَّ الرقبة ، فهو في الغمد قاطع بالقوَّة وعند الحرَّ قاطل بالفعل . والماء في الكوز مرو ولكن بالقوَّة ، وفي المدة مرو بالفعل . ومعنى كون الماء في الكوز مرويًّا أنَّه بالصفة التي بها

(1) لحدوث L

(2) L. B يريد

(3) كانت له L

(4) L. B الأصل وهذا خلاف

(5) L. B إذا

(6) وهو L

وأما قوله إنَّ الخالق لا وصف له من الخلق ، والكاتب لا وصف له من الكتابة ، فليس كذلك . والدليل على أنَّ له وصفًا أنه يوصف به مرة وينفى عنه أخرى . والإضافة وصف للمضاف ينفي ويثبت كاللبياض الذي ليس بمضاف . فمن عرف زيدًا وبكرًا ثم عرف أنَّ زيدًا أب لبكر فقد عرف شيئًا لا محالة . وهذا الشيء إما وصف أو موصوف ، وليس هو ذات الموصوف بل هو وصف ، وليس وصفًا قائمًا بنفسه بل هو وصف لزيد . فالإضافات من قبيل الأوصاف للمضافات ، إلا أنَّ مضمونها لا يعقل إلا بالقياس بين شيئين ، وذلك لا يخرجها عن كونها أوصافًا .

ولو قال القائل : ليس الله ، عز وجل ، موصوفًا بكونه خالقًا ، كَفَر ، كما لو قال القائل : ليس موصوفًا بكونه عالمًا ، كَفَر . ولكن إنما وقع هذا القائل في هذا الخبط لأنَّ الإضافة عند المتكلمين غير معدودة في جملة الأعراض ، مع أنَّهم إذا قيل لهم : ما معنى العرض ؟ ، قالوا : إنه موجود في محل لا يقوم بنفسه . وإذا قيل لهم : الإضافة هل تقوم بنفسها ؟ ٩٨ || قالوا : لا . وإذا قيل لهم : هل الإضافة موجودة أم لا ؟ ، قالوا : نعم . إذ لا يمكنهم أن يقولوا : الأبوة معدومة ، إذ لو كانت الأبوة معدومة لم يكن في العالم أب . وإذا قيل لهم : الأبوة تقوم بنفسها ، قالوا : لا . فيضطرون إلى الإعراف بأنَّها موجودة وأنَّها لا تقوم بنفسها ، بل تقوم في محل . ويعترفون بأنَّ العرض عبارة عن موجود في محل ، ثم يعودون وينكرون أنه عرض .

(1) وصفا منه L
(2) وليس هو وصف L

(3) هي B
(4) فينظرون L

وأما قوله إنَّ من الإسم ما لا يقال إنه المسمَّى ولا يقال هو غيره ، فهو أيضًا خطأ ، لأنَّه سيفسر ذلك بالعالم ، وهذا إذا اعتذر فيه بأنَّ الشرع لم يأذن في إطلاق ذلك في حق الله ، عز وجل . فربما قيل : ليس التصريح بالحق والصدق موقوفًا على إذن خاص ، وربما سوح الآن فيه ورُدَّ النظر إلى الإنسان إذا وصف بالعلم ، أفنقول أنَّ العلم ليس غير الإنسان ، وقد كان الإنسان موجودًا ولم يكن العلم ، وحدَّ العلم غير حدَّ الإنسان ، لا محالة ؟ فإن قال : العلم غير الإنسان ، ولكن إذا قلنا لشخص واحد إنه عالم وإنه إنسان ، لم يكن العالم هو الإنسان ولا هو غير الإنسان ، لأنَّ الإنسان هو الموصوف ، قلنا : ويلزم هذا من الكاتب والتجَّار والخالق ، فإنَّ الموصوف به أيضًا هو الإنسان . ١٠

على أنَّ الحق فيه التفصيل ، وهو أن يقال مفهوم لفظ الإنسان غير مفهوم لفظ العالم ، إذ مفهوم الإنسان حيوان عاقل ، ومفهوم العالم شيء مبهم له علم ، وأحد اللفظين غير اللفظ الآخر ، ومفهوم أحدهما ٩٩ غير مفهوم الآخر . فهو بهذا الوجه غيره ، لا يجوز أن يقال : هو هو ، وبوجه آخر هو هو ولا يجوز أن يقال بذلك الوجه : هو غيره . وذلك إذا نظر إلى الذات الواحدة التي توصف بأنَّها إنسان وأنَّها عالمة ، فإنَّ المسمَّى بالإنسان هو الموصوف بأنَّه عالم ، كما أنَّ المسمَّى بالثلج هو الموصوف بأنَّه بارد وأبيض . فبهذا النوم من النظر والاعتبار هو هو ، وبالاعتبار الأول هو غيره . ومحال في العقل أن يكون الاعتبار واحدًا ويكون لا هو هو

لا بهذا L . لهذا T & P mss. B (1)

غير P₁. In B, in mar. L, T, P₂ & P₃ (2)

(3) L, T, & P mss word sequence. B

الآخر . comes after هو هو وبوجه آخر

هو هو ولا يجوز ان يقال وهو بهذا الوجه

are in B in mar.

(4) All other mss; B looks like almost completely cr. with the

وحدة القسم الأول كلّ اسم يقال في جواب : ما هو ؟ فإنّه إذا أُشير إلى شخص آدمي وقيل : ما هو ؟ ليس كقول : من هو ؟ ، فجوابه أن يقال : إنسان . فلو قيل : حيوان ، لم يكن قد ذكر تمام الماهيّة ، لأنّه ليس تنقوّم ماهيّته بمجرد الحيوانيّة ، لأنّه هو بآنّه حيوان عاقل لا بآنّه حيوان فقط . ولفظ الإنسان^١ للحيوان العاقل . فلو قيل بدل الإنسان : أبيض أو طويل أو عالم أو كاتب ، لم يكن جواباً ، لأنّ مفهوم الأبيض شيء مبهم له وصف البياض ، ما يُدري [ما]^٢ ذلك^٣ الشيء ، ومفهوم العالم شيء مبهم له وصف العلم ، ومفهوم الكاتب شيء مبهم له فعل الكتابة . نعم ، يجوز أن يُفهم أنّ الكاتب إنسان ، ولكن من أمور خارجة وأدلة زائدة على مفهوم اللفظ . وكذلك إذا أُشير إلى لون وقيل : ما هو ؟ ، فجوابه أنّه بياض . فلو ذكر اسماً مشتقاً فقال : مشرق أو مفرق لضوء البصر ، لم يكن جواباً ، لأنّ المطلوب بقولنا : ما هو ؟ ، حقيقة الذات وماهيّتها التي بها هي ما هي . والمشرق شيء مبهم له الإشراق ، والمفرق شيء مبهم له التفريق .

فهذا التفريق^٤ في مدلول الأسماء ومفهومها صحيح . ويجوز أن يعبر عن هذا بأنّ الاسم قد يدلّ على الذات ، وقد يدلّ على غير الذات ، وقد يكون ذلك على سبيل المساهلة في الإطلاق . فإنّ قولنا : يدلّ على غير الذات ، إن لم يفسّر بأننا أردنا به غير الماهيّة المقولة في جواب 'ما هو ؟' ، لم يصحّ . فإنّ العالم يدلّ على ذات له العلم ، فقد دلّ على الذات أيضاً . ففرق بين أن يقول : عالم ، وبين أن يقول : علم ، لأنّ العالم يدلّ على ذات له العلم ، ولفظ العلم لا يدلّ إلّا على العلم .

(1) P₁, P₂ اسم الإنسان(2) P₁, P₂ من(3) P₁ ذلك(4) P₁, P₂ التقسيم

فقوله : الاسم قد يكون ذات المسمّى ، فيه خللان ، ويحتاج فيه إلى إصلاحين : أحدهما ، أن يبدل الاسم بمفهوم الاسم ، والآخر ، أن يبدل الذات بماهيّة الذات . فيقال : مفهوم الاسم قد يكون حقيقة الذات وماهيّتها ، وقد يكون غير الحقيقة . وأمّا قوله إنّ الخالق هو غير المسمّى ، إن أراد به لفظ الخالق ، فاللفظ أبداً هو غير مدلول اللفظ^x ، وإن أراد به أنّ مفهوم اللفظ غير المسمّى ، فهو محال ، لأنّ الخالق اسم ، وكلّ اسم مفهومه مسمّاه . فإن لم يفهم المسمّى منه فليس اسماً له . والخالق ليس اسماً للخلق وإن كان الخلق داخلًا فيه ، والكاتب ليس اسماً للكتابة ، ولا المسمّى اسماً للتسمية . بل الخالق اسم ذات من حيث يصدر عنه الخلق . فالمفهوم من الخالق هو الذات أيضاً لكن لا حقيقة الذات ، بل المفهوم هو الذات من حيث [له]^١ صفة إضافية ، كما إذا قلنا : [أب]^٢ ، لم يكن المفهوم منه ذات الأب ، بل المفهوم ذات الأب من حيث إضافته إلى الابن .

والأوصاف تنقسم إلى إضافية وغير إضافية ، والموصوف بجميعها الذوات . فإن قال قائل : الخالق ، وصف وكلّ وصف || فهو إثبات ، وليس في مضمون هذا اللفظ إثبات سوى الخلق ، والخلق غير الخالق ، وليس للمخالق^٣ وصف حقيقي من الخلق ، فلذلك قيل أنّه يرجع إلى غير المسمّى ، فنقول - قول القائل : الاسم يُفهم غير المسمّى ، متناقض ، كقول القائل : الدليل يُعرّف غير المدلول . فإنّ المسمّى عبارة عن مفهوم الاسم ، فكيف يكون المفهوم غير المسمّى والمسمّى غير المفهوم .

(x) L & T om. ends

(1) All other mss; B أنه

(2) All other mss; B ابن

(3) L الخالق

(4) L عين

له مثال آخر . وهذا يرجع إلى اتحاد^١ الحقيقة وكثرة الإسم . ولا يد في قولنا : هو هو ، من كثرة من وجه ووحدة من وجه . وأحقّ الوجه أن تكون الوحدة في المعنى والكثرة في مجرد اللفظ . وهذا القدر كاف في الكشف على هذا الخلاف الطويل الذليل ، القليل النيل . فقد ظهر لك أنّ الإسم والتسمية والمسمى ألفاظ متباينة المفهوم ، مختلفة المقصود ، وإنما يصحّ على الواحد منها أن* يقال : هو غير الثاني ، لا أنّه هو ، لأنّ الغير في مقابلة الهو^٢ هو .

وأما المذهب الثالث المقسم للإسم إلى ما هو المسمى وإلى ما هو غيره وإلى ما لا هو ولا هو غيره ، فأبعد المذاهب عن السداد وأجمعها لفنون^٣ الإضطراب ، إلا أن يؤوّل ويقال : ما أراد بالإسم الذي قسمه إلى ثلاثة أقسام الإسم نفسه ، بل أراد به مفهوم الإسم ومدلوله ، ومفهوم الإسم غير الإسم ، فإن مفهوم الإسم هو المدلول ، والمدلول غير الدليل . وهذا الإنقسام الذي ذكره متطرق إلى مفهوم الإسم . فالصواب أن يقال - مفهوم الإسم قد يكون ذات المسمى وحقيقته وماهيته ، وهي أسماء الأنواع^٤ التي ليست مشتقة ، كقولك : إنسان وعلم وبياض ، وإلى ما هو مشتقّ ، فلا يدلّ على حقيقة المسمى ، بل يترك الحقيقة || مبهمة ، ويدلّ على صفة له ، 7 b كقولك : عالم وكاتب . ثمّ المشتقّ منقسم^٥ إلى ما يدلّ على وصف حال في المسمى ، كالعالم والأبيض ، وإلى ما يدلّ على إضافة له إلى غير مفارق ، كالخالق والكاتب .

(1) اتحاد L. B

(x) L & T om. until p. 27, see n. (x)

(2) P₁, P₂ & G. B هو

(3) P₂ لقبول

(4) P₁, P₂ & G. B انواع الاسماء

(5) P₁, P₂ يتقسم

كيف ، ونسبة الحركة إلى المحل واحتياجها إليه ضروري^١ ، ونسبتها إلى الفاعل نظري^٢ ، أعني به الحكم بوجود النسبتين دون التصور . فكذاك الإسم له دلالة ، وله مدلول وهو^٣ المسمى ، ووضع فعل فاعل مختار وهو التسمية . ثم ليست^٤ هذه المداخلة من قبيل دخول السيف في مفهوم الصارم والمهتد ؛ لأن الصارم سيف بصفة ، وكذا المهتد ، فالسيف داخل فيه ؛ وليس المسمى إسمًا بصفة ، ولا التسمية إسمًا بصفة ، فلا يصح^٥ أيضًا فيه هذا التأويل .

وأما الوجه الثالث الذي يرجع إلى اتحاد المحل مع تعدد الصفة ، فهو أيضًا ، مع بعده ، غير جار في الاسم والمسمى ولا في الإسم والتسمية ، حتى يقال إن شيئًا واحدًا موضوع لأن يسمى إسمًا ويسمى تسمية ، كما كان في مثال الثلج ، إذ هو معنى واحد موصوف بالبارد والأبيض . ولا هو كقول القائل : الصديق ، رضي الله عنه ، هو ابن أبي قحافة ، لأن تأويله أن الشخص الذي وُصف بأنه صديق هو الذي نُسب بالولادة إلى أبي قحافة . فيكون معنى^٦ 'هو' 'هو' اتحاد الموضوع مع القطع بتباين الصفتين . فإن مفهوم الصديق ، رضي الله عنه ، غير مفهوم [بنوة]^٧ أبي قحافة . فالتأويلات التي تطلق عليها 'هو هو' غير جارية^٨ في الإسم والمسمى وفي الإسم والتسمية البتة ، لا حقيقتها ولا مجازها . والحقيقة من جملتها ما يرجع إلى ترادف الأسماء ، كقولنا : الليث هو الأسد ، بشرط أن لا يكون في اللغة فرق بين مفهوم^٩ اللفظين . فإن كان بينهما فرق ، فليطلب

(1) ضرورة L

(2) هو L

(3) ليس L. B

(4) All other mss; B المداخلة

(5) يصلح L

(6) وصفه L

(7) المعنى L

(8) هو L

(9) All other mss; B om.

(10) مفهوم L

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل في خلقه عظمة المتوحد تعالى به وحده
الذي قضاة الحكمة العقلية دون عجزه ولا عجزه
الوحيته لا يخرج عن معرفته وقصر البينة الذي
الشارع على الحسنة إلا ما أتى به على نفسه وأمره
اسمه وصفته والصلوة على محمد خير خلقه وعلى
أهله بعد فقد صالني في الله عز وجل تتغير في الدين
إجابته شريفة معاني أسماؤه الحسنى وتواردت علي
أسئلته تنوع في الأولاد قدم فيه رجاءه وأمره في
دنياه وآخرته لا ينفك عن شفاعته في أهل بيته وأمره
التياسه أخذ أسبيل الحذر وعذو لأمن وكوب من الخطر
استقصار لقوة البشرين في هذا الوطر وكيف لا والبشر
عز وجل من شأنه البصر في ما كان أحدهما أن هذا الأمر
في نفسه عز وجل المرام صديق المثال غامض الدرر
في السلوة القدوة العليا المقصد لا في الذي
فيه وتحفظ من العقلية وفي عبادته فضلها قاصية
ومن ابن القوي في تربية أن يسلك في صفات التوحيمة
سبيل البحث في التفتيش والى يطوق بول اسم الصارم
الحضائر في الشان في أمرا فضاخ عن كنه الحق في
بمخالف ما سبوا إليه الجاهل وخطام الخواص العاد

وما الرفات

بِتَرْيَايِهِ
 بِمَلِكِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْمَذْكُورِ كَرَامَتِهِ وَعَظَمَتِهِ الْمُتَوَحَّدِ بِتَعَالِيهِ وَمُجَدِّدِ
 الْإِلَهِيَّةِ قَضَاءِ حُكْمَةِ الْعُقُولِ دُونِ عِزَّتِهِ وَلِإِعْظَامِ السَّبِيلِ
 إِلَى مَعْرِفَتِهِ إِلَّا بِالْخُفْرِ عَنْ مَعْرِفَتِهِ وَقَضَاءِ السَّنَةِ الْقَائِمَةِ عَلَى
 الشَّارِعِ عَلَى رِجَالِ الْخُفْرَةِ إِلَّا بِمَا أَتَى عَلَى نَفْسِهِ وَأَمْرُهُمْ
 أَسْمُهُ وَصِفَتُهُ وَالصَّلَاةُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
 أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ سَأَلَنِي خَلِيٌّ فِي اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَتَعَالَى فِي الدِّينِ
 أَجَابَتُهُ شَرْحَ مَعَانِي أَسْمَاءِ الْحُسْنَى وَتَوَارِدَتْ عَلَى
 أَسْوَاقِهِ تَرْيَايَهُ فِي الْأَوَّلِ أَقْدَمَ فِيهِ رِجَالُ الْأَوَّلِ وَتَوَارِدَتْ
 قَضَاءُ الْحُسْنَى فِي الْأَوَّلِ وَتَوَارِدَتْ فِي الْأَوَّلِ وَتَوَارِدَتْ
 الْقَائِمَةُ أَخَذَ أَسْمَاءَ الْحُسْنَى وَتَوَارِدَتْ فِي الْأَوَّلِ وَتَوَارِدَتْ
 اسْتِقْصَارَ لِقَاةِ الْبَشَرِ فِي رُكْنِ الْوُطَرِ وَكَيْفَ لَا وَالْبَشَرِ
 عَزَّ وَجَلَّ شَكَرَ هَذِهِ الْبَشَرِ فِي الْأَوَّلِ وَتَوَارِدَتْ فِي الْأَوَّلِ
 فِي نَفْسِهِ عَزَّ وَجَلَّ الْمَرَامِ صَدِيقُ الْخَالِ غَايَةُ الْمَرَامِ
 فِي الْبَلَاةِ الْبَلَاةُ الْعُلْيَا وَالْمَقْصِدُ الْأَعْلَى الَّذِي تَوَارِدَتْ
 فِيهِ وَتَحْفَظُ بَصَارَ الْعُقُولِ وَتَوَارِدَتْ فِي الْأَوَّلِ وَتَوَارِدَتْ
 مِنْ أَيْنَ لِلْعُقُولِ وَتَوَارِدَتْ أَنْ يَسْتَلْ فِي صِفَاتِ الرُّبُوبِيَّةِ
 سَبِيلَ الْبَحْثِ وَالْتِفَتِشِ وَالْإِطْلَاقِ بِأَوَّلِ الْبَحْثِ وَالْتِفَتِشِ
 الْخَافِضِ وَالْإِشْرَافِ الْأَوَّلِ وَالْقَضَاءِ عَنْ كُنْهِ الْحَقِّ فِيهِ
 يَكَادُ يَخَالِفُ مَا سَبَقَ إِلَيْهِ الْجَاهِلُونَ وَمَطَامِ الْخَطِّ وَالْعَادَاتِ
 وَمَا لِرَفَاتِ

أما القائل فيقول على ما في حقه القول في الاسم والمسمى والتسمية و
 ما وقع من الخلط فيه لا كثر الفرق وبين ان ما يتكلم به معناه من اسما والله
 تعالى كالعليم والليل والكبر والقدور ان يحمل على معنى واحد فيكون هذا
 اسما متولدا فتلا بانه وانما يختلف معناه ويان ان الاسم الواحد الذي له معناه
 هو مشترك بالانضمام عليها وتعمل عليها حمل العموم على سميانه ثم يتعين
 حلا على احدها ويانه ان العبد خطا من حقل اسم من اسما الله تعالى
الفصل الثاني في بيان على ما كان على اسما الله تعالى التسع والتسعين
 وبيان ان جعلها كيف ترجع الى ذات واحدة لا كثرة فيها الفقه الخاطف
 يشترك على بيان ان اسما الله تعالى كثر بين التسع وتسعين تو قيعا
 وبيان الاختصاص في وصف الله تعالى بكل ما هو متصف به وان لم يرد
 فيه اذن وتوقيف لادله بديه منع وبيان قايمة الاحصاء والتصحيح
 ببيان الاربعة **الفصل الثالث** في السوابق والمقتضى وبيان فضول
 بيان حقا اسم والمسمى والتسمية كذا اكد المتأخرين في الانتم والمسمى
 والاختصاص بهم الفرق وتلج على الحق اكد الفرق بين مايل الى الاسم
 هو المسمى ولكنه غير التسمية ومن مايل الى الاسم غير التسمية هو

سرمد الرحمن
 الحمد لله المفسر بكبريائه وعظمته المنيوح شعاياه ومهديه
 الذي قصر أجنحة العنول دون حمى عونه ولم يجعل السبيل إلى
 معرفته إلا بالهجر عن معرفته وقصر السند القصصا عن الثنا
 على جمال حضرته الإلهام التي على نفسه واجتبي من أسامه وصفته
 والصلوة على محمد خير خلقه وعلى آله واصحابه وعترته أما
 بعد فقد سألني أخ في الله يتغير في البذر لحابته شرح معاني اسمائه
 الحسنى ونواثر علي أسو له شري فلم أزل أقدم فيه رجلا وأخو
 أخرى رد دأ من لا يتبادر لفضاياه فضالحي أخايه وبين الاستعفاء
 عن التماسه أخذ السبيل الحذر وعذولا عن كواب من الخطر واستغفا
 بقوة البصر عن ذلك هذا الوطو وكيف لا والبصير عن غوص

الوجه الثاني يضاهي قول القائل : الصارم هو السيف ، والمهتد هو السيف ، وهذا يفارق الأول . فإن هذه الأسماء مختلفة المفاهيم وليست مترادفة ، لأن الصارم يدل على السيف من حيث هو قاطع ، والمهتد يدل على السيف^١ من حيث نسبته إلى الهند . والسيف يدل دلالة مطلقة من غير إشارة إلى غير ذلك . وإنما المترادفة هي التي تختلف حروفها فقط . ولا تتفاوت بزيادة ولا نقصان . فلنسم هذا الجنس متداخلاً ، إذ السيف داخل في مفهوم الألفاظ الثلاثة وإن كان بعضها يشير معه إلى زيادة .

الوجه الثالث ، أن يقول القائل : الثلج أبيض بارد . فالأبيض والبارد واحد ، والأبيض^٢ هو البارد ، وهذا أبعد الوجوه . ويرجع ذلك إلى وحدة الموضوع الموصوف بالوصفين ، معناه أن عيناً واحدة موصوفة بالبياض والبرودة . وعلى الجملة ، فقولنا : هو هو ، يدل على كثرة لها وحدة من وجه . فإنه إذا لم تكن^٣ وحدة لم يمكن أن يقال : هو هو واحد ، وما لم تكن^٤ كثرة لم يكن^٥ هو هو ، فإنه إشارة إلى شيئين .

فلنرجع إلى غرضنا فنقول : من ظن أن الاسم هو المسمى ، على قياس الأسماء المترادفة ، كما يقال : الخمر هي العقار ، فقد أخطأ جداً ، لأن مفهوم المسمى غير مفهوم الاسم ، إذ بيننا أن الاسم لفظ دال والمسمى مدلول ، وقد يكون غير لفظ ، ولأن الاسم عربي وعجمي وتركبي ، أي موضوع العرب والعجم^٦ والترك ، والمسمى قد لا يكون كذلك . والاسم إذا سئل عنه ، قيل : ما هو ؟ والمسمى إذا سئل عنه ، ربما قيل : من هو ؟ كما إذا حضر شخص فيقال : ما اسمه ؟ فيقال : زيد ، وإذا سئل عنه ، قيل : من هو ؟ وإذا

(1) المهتد هو السيف L
(2) إذ الأبيض L

يكن ... يكن ... L, T & P, B ... (3)-(5)
تكن

سمي التركي الجميل بإسم الهند ، قيل : إسم قبيح ومسمى حسن . وإذا^١ سمي بإسم كثير الحروف ، ثقیل الخارج ، قيل : إسم ثقیل ومسمى خفيف . والإسم قد يكون مجازاً ، والمسمى لا يكون مجازاً . والإسم قد يبدل على سبيل النقال^٢ ، والمسمى لا يتبدل^٣ . وهذا كله يعرفك أن الإسم غير المسمى . ولو تأملت وجدت فروقاً غير ذلك ، ولكن البصير يكفيه اليسير والبلید لا يزيده التكثير إلا تحيراً .

وأما الوجه الثاني ، وهو أن يقال : الإسم هو المسمى ، على معنى أن المسمى مشتق من الإسم ويدخل فيه كما يدخل السيف في مفهوم الصارم ، فهذا إن قيل به فيلزم عليه أن يكون^٤ التسمية والمسمى والمسمى والإسم كله واحداً ، لأن^٥ الكل مشتق من الإسم ويدل عليه . وهذا مجازفة في الكلام . وهو كقول القائل : الحركة والتحريك والمحرك والمحرك واحد ، إذ الكل مشتق من الحركة ، وهو خطأ . فإن الحركة تدل على النقلة من غير دلالة على المحل والفاعل والفعل ، والمحرك يدل على فاعل الحركة ، والمحرك يدل على [محل الحركة مع]^٦ كونه مفعولاً ، بخلاف المتحرك ، فإنه يدل على محل الحركة ولا يدل على كونه مفعولاً ، والتحريك يدل على فعل الحركة من غير دلالة على الفاعل والمحل . فهذه حقائق متباينة وإن كانت الحركة غير خارجة عن جميعها .

ولكن || للحركة حقيقة في نفسها تعقل وحدها ، ثم تعقل نسبتها إلى فاعل . وهذه الإضافة غير المضاف ، إذ الإضافة تعقل بين شيئين والمضاف قد يعقل وحده ، وتعقل نسبتته إلى المحل وهو غير نسبتته إلى الفاعل .

(1) فإذا L

(2) B & L. All other mss التفاول

(3) لا يبدل L

(4) تكون P₁ & P₂

(5) لا ان L

(6) All other mss.

أما الموضوع أوَّلاً ، فكقولك^١ : سماء وشجر وإنسان وغير ذلك . وأما
الموضوع ثانياً ، فكقولك^٢ : إسم وفعل وحرف || وأمر ونهي ومضارع . وإنما
قلنا إنه موضوع وضماً ثانياً لأنَّ الألفاظ الموضوعية للدلالة على الأشياء
منقسمة إلى ما يدلُّ على معنى في غيره فيسمى حرفاً ، وإلى ما يدلُّ على
معنى في نفسه . وما يدلُّ على معنى في نفسه ينقسم^٣ إلى ما يدلُّ على زمان
وجود ذلك المعنى ، ويسمى فعلاً ، كقولك : ضرب يضرب ، وإلى ما لا
يدلُّ على الزمان ، ويسمى إسمًا ، كقولك : سماء وأرض . فأوَّلاً وضعت
الألفاظ دلالات على الأعيان ، ثمَّ بعد ذلك وضع الإسم والفعل والحرف
دلالات على أقسام الألفاظ ، لأنَّ الألفاظ بعد وضعها أيضاً صارت موجودات
في الأعيان وارتسمت صورها في الأذهان ، فاستحقت أيضاً أن يدلُّ عليها
بحركات اللسان . ويتصوَّر ألفاظ تكون موضوعة وضماً ثالثاً ورابعاً ، حتَّى
إذا قُسم الإسم إلى أقسام ، وعرف كلُّ قسم بإسم ، كان ذلك الإسم في
الدرجة الثالثة ، كما يُقال ، مثلاً : الإسم ينقسم إلى نكرة وإلى معرفة ،
وغير ذلك . والغرض من هذا كله أن تعرف^٤ أنَّه الإسم يرجع إلى لفظ
موضوع وضماً ثانياً . فإذا قيل لنا : ما حد الإسم ؟ قلنا : إنه اللفظ
الموضوع للدلالة ، وربما نضيف إلى ذلك ما يميِّزه عن الحرف والفعل .
وليس تحريره الحدُّ من غرضنا الآن ، إنما الغرض أن المراد بالإسم المعنى
الذي هو في الرتبة الثالثة ، وهو الذي في اللسان دون الذي في الأعيان
والأذهان .

وإذا عرفت أنَّ الإسم إنما يُعنى به اللفظ الموضوع للدلالة ، فاعلم^٥

(1) P_o. All other mss كقولك

(2) All other mss; B فينقسم

(3) All other mss; B يعرف

(4) In B, in mar.

(5) L تحريد

أنَّ كلَّ موضوع للدلالة فله واضح ووضع وموضوع له . || يقال للموضوع^{٥ a}
له مسمًى ، وهو المدلول عليه من حيث أنَّه مدلول عليه . ويقال للواضع
المسمًى ، ويقال للوضع التسمية . يقال سمى فلان ولده إذا وضع لفظاً
يدلُّ عليه ، ويسمى وضعه تسمية . وقد يطلق لفظ التسمية على ذكر
الإسم الموضوع^٥ ، كالذي ينادي شخصاً ويقول : 'يا زيد!' ، فيقال
سمَّاه . فإن قال : 'يا أبا بكر!' يقال كَنَّاه . وكان لفظ التسمية مشتركاً
بين وضع الإسم وبين ذكر الإسم ، وإن كان الأشبه أنَّه أحقُّ بالوضع منه
بالذكر . ويجري الإسم والتسمية والمسمًى مجرى الحركة والتحريك والمحرَّك
والمحرَّك ، وهذه أربعة اسامٍ متباينة تدلُّ على معانٍ مختلفة . فالحركة تدلُّ
على النقلة من مكان إلى مكان ، والتحريك يدلُّ على إيجاد هذه الحركة ،
والمحرَّك يدلُّ على فاعل الحركة ، والمُحرَّك يدلُّ على الشيء الذي فيه
الحركة مع كونه صادراً من فاعل ، لا كالمُحرَّك ، الذي لا يدلُّ إلا على
المحلِّ الذي فيه الحركة ولا يدلُّ على الفاعل . فإذا ظهر^٥ الآن مفهومات
هذه الألفاظ ، فليُنظر هل يجوز أن يقال فيها إنَّ بعضها هو البعض ،
أو يقال إنه غيره .

ولا يُفهم هذا إلا بمعرفة معنى الغير والهو هو . وقولنا : هو هو ، يطلق
على ثلاثة أوجه . الوجه^٥ الأوَّل يضاهي قول القائل : الخمر هي العقار ،
والليث هو الأسد . وهذا يجري في كلِّ شيء هو واحد في نفسه وله إسمان
مترادفان لا يختلف مفهومهما البتَّة ، ولا يتفاوت بزيادة ولانقصان ، وإنما
تختلف حروفهما || فقط . وأمثال هذه الأسماء تسمى مترادفة .

5 b

(1) L الموضوع

(2) P_o corr. ت . All other

mss ظهر

(3) L om.

(4) L هو

لحدّه^١ وحقيقته ، ثمّ المعرفة بالصفة وحدّها على سبيل التصوّر لحدّها وحقيقتها ، ثمّ النظر في نسبة تلك الصفة إلى الموصوف ، أنّها موجودة له أو منفية عنه . فمن أراد ، مثلاً ، أن يعلم أنّ الملك قديم أو حادث ، فلا بدّ وأن يعرف أوّلاً معنى لفظ الملك ، ثمّ معنى القديم والحديث^٢ ، ثمّ ينظر في إثبات أحد الوصفين^٣ للملك أو نفيه عنه . فكذا لا بدّ^٤ من معرفة معنى الإسم ومعنى المسمّى ، ومعرفة معنى الهويّة والغيريّة^٥ حتّى يتصوّر أن يعرف بعد ذلك أنّه هو أو غيره .

فنقول في بيان حدّ الإسم وحقيقته : إنّ للأشياء وجوداً في الأعيان ووجوداً في اللسان ووجوداً في الأذهان . أمّا الوجود في الأعيان ، فهو الوجود الأصليّ الحقيقيّ ، والوجود في الأذهان هو الوجود العلميّ الصوريّ^٦ ، والوجود في اللسان هو الوجود اللفظيّ الدليليّ^٧ . فإنّ السماء^٨ ، مثلاً ، لها وجود في عينها ونفسها ، ثمّ لها وجود في أذهاننا ونفوسنا ، لأنّ صورة السماء تنطبع في أبصارنا ثمّ في خيالنا ، حتّى لو عدمت السماء ، مثلاً ، وبقينا ، لكانت صورة السماء حاضرة في خيالنا . وهذه الصورة هي التي يعبر عنها بالعلم ، وهو مثال المعلوم ، فإنّه محال للمعلوم ومواز له ، وهي كالصورة المنطبعة في المرآة ، فإنّها محاكية للصورة الخارجيّة^٩ المقابلة لها .

وأما الوجود في اللسان ، فهو اللفظ المركّب من أصوات قطعت ثلاث^{١٠}

بجده L, T, P₂ & P₃. B

(2) T والحادث

(3) L هو والغير

(4) L هو

(x) L om.

(5) L الاسماء

(6) L اذ

(7) P₁ & P₃ الخارجيّة

(8) If the * is written, and some of the mss including B and L have it, then, strictly, there are four letters. A, instead of أربع Az, S & Tq have ثلاث , and then mention the * as the fourth letter.

تقطيعات ، يعبر عن المقطعة الأولى بالسين وعن الثانية بالميم وعن الثالثة بالألف ، وهي كقولنا : سماء . فالقول دليل على ما في الذهن ، وما في الذهن صورة لما في الوجود مطابقة له . ولو لم يكن^١ وجود في الأعيان لم تنطبع صورة^٢ في الأذهان ، ولو^٣ لم تنطبع في صورة الأذهان^٤ ولم يشعر به الإنسان ، لم يعبر عنه باللسان . فإذا ، اللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة أمور متباينة ، لكنّها متطابقة متوازية ، وربّما تلتبس على البليد ، ولم يتميز البعض منها عن البعض .

وكيف لا تكون هذه الموجودات متمايزة ، ويلحق كلّ واحد منها خواصّ لا تلحق الأخرى . فإنّ الإنسان ، مثلاً ، من حيث أنّه موجود في الأعيان ، يلحقه أنّه نائم ويقظان ، حيّ وميت ، وقائم وماش وقاعد ، وغير ذلك . ومن حيث أنّه موجود في الأذهان ، يلحقه أنّه مبتدأ وخبر ، وعام وخاص ، وكلّي وجزئي ، وقضيّة ، وغير ذلك . ومن حيث أنّه موجود في اللسان ، يلحقه أنّه عربيّ وعجميّ^٥ وتركّي ، وكثير الحروف وقليلها ، وأنّه إسم وفعل وحرف ، وغير ذلك . وهذا الوجود بما يجوز أن يختلف بالأعصار ويتفاوت في عادة الأمصار . فأما^٦ الوجود الذي في الأعيان والأذهان لا يختلف بالأعصار والأهمّ البتّة .

فإذا عرفت هذا ، فدع عنك الآن الوجود الذي في الأعيان والأذهان ، وانظر في الوجود اللفظيّ ، فإنّ غرضنا يتعلّق به . فنقول : الألفاظ عبارة عن الحروف المقطّعة الموضوعة بالاختيار الانساني للدلالة على أعيان الأشياء . وهي منقسمة^٧ إلى ما هو موضوع أوّلاً وإلى ما هو موضوع ثانياً .

(1) L يمكن له

(x) L om.

(2) L أو عجمي

(3) L وأما

(4) T. B & L وهو منقسم

الفصل الأول

في بيان معنى الإسم والمسمى والتسمية

قد أكثر الخائضون في الإسم والمسمى وانشعبت بهم الطرق ، وزاغ
عن الحق أكثر الفرق . فمن قائل أن الإسم هو المسمى ولكنه غير التسمية .
ومن قائل أن الإسم غير المسمى ولكنه هو التسمية . ومن ثالث ، معروف
بالحدق في صناعة الجدل والكلام ، يزعم أن الإسم قد يكون هو المسمى ،
كقولنا || الله تعالى ، إنه ذات وموجود . وقد يكون غير المسمى ، كقولنا :
إنه خالق ورازق ، فإنه يدل على الرزق والخلق ، وهما غيره . وقد يكون
بحيث لا يقال إنه المسمى ولا هو غيره ، كقولنا : عالم وقادر ، فإنهما
يدلّان على العلم والقدرة ، وصفات الله لا يقال إنها هي الله ولا إنها غيره .
والخلاف يرجع إلى أمرين : أحدهما ، أن الإسم هل هو التسمية أم
لا . والثاني ، أن الإسم هل هو المسمى أم لا . والحق أن الإسم غير التسمية
وغير المسمى ، وأن هذه ثلاثة أسماء متباينة غير مترادفة . ولا سبيل إلى
كشف الحق فيه إلا ببيان معنى كلّ واحد من هذه الألفاظ الثلاثة مفردًا ،
ثم بيان معنى قولنا : هو هو ، ومعنى قولنا : هو غيره . فهذا منهاج الكشف
للحقائق ، ومن عدل عن هذا المنهج لم ينجح أصلاً .

فإن كلّ علم تصديقي ، أعني ما يتطرق إليه التصديق أو التكذيب ،
فإنه ، لا محالة ، قضية تشتمل على موصوف وصفة ، ونسبة لتلك الصفة
إلى الموصوف . فلا بدّ وأن تتقدّم عليه المعرفة بالموصوف وحده على سبيل التصوّر

(1) L om. الفصل الاول في

(2) L الله

الفن الثالث يشتمل على بيان أن أسماء الله تعالى تزيد على تسعة^١ وتسعين توقيفاً ؛ وبيان الرخصة في وصف الله تعالى بكل ما هو متصف به وإن لم يرد فيه إذن وتوقيف ، إذا لم يرد فيه منع ؛ وبيان فائدة الإحصاء والتخصيص بمائة إلا واحداً^٢ .

الفن الأول في السوابق والمقدّمات وفيه أربعة فصول

(1) L om.

(1) T. B & L تسع

(2) T & P. B & L واحدة . G & the printed editions A, Az, S, & Tq as well as mentioning the three *bayāns* in this *fann* - the second and third being in reverse

order - have about eight additional lines summarizing the thesis of what appears in our text above as the second *bayān*. None of the main mss have this extra text.

والثاني ، أنَّ الافصاح عن كنه الحق فيه يكاد يخالف ما سبق إليه
 2 a الجماهير . وفظام الخلق عن العادات || ومألوفات المذاهب عسير ، وجناب
 الحق يجلّ عن أن يكون مَشْرَعاً^١ لكلّ وارد ، أو يتطلّع إليه إلّا واحد
 بعد واحد . ومهما عظم المطلوب قلّ المساعد . ومن خالط الخلق جدير بأن
 يتحامى ، لكن من أبصر الحقّ عسير^٢ عليه أن يتعامى . ومن لم يعرف
 الله ، عزّ وجلّ ، فالسكوت عليه حتم ، ومن عرف الله تعالى ، فالصمت له
 جزم^٣ ، ولذلك قيل : من عرف الله كلّ لسانه . لكن غيّره في وجه هذه
 الأعداء صدق الإقتضاء^٤ مع الإصرار . فاسأل الله ، عزّ وجلّ ، أن يسهل
 الصواب ويجزل الثواب بمنّه ولطفه وسعة جوده ، إنّه الكريم الجواد ،
 الرؤوف بالعباد .

١٠

صدر الكتاب

نرى أن نقسم الكلام في الكتاب إلى ثلاثة فنون : الفنّ الأوّل ، في
 السوابق والمقدمات ، الفنّ الثاني في المقاصد والغايات ، الفنّ الثالث في
 اللواحق والتكمالات . وفصول الفنّ الأوّل تلتفت إلى المقاصد التفات التمهيد
 والتوطئة ، وفصول الفنّ الثالث تنعطف عليها انعطاف التثمة والتكملة .
 ولباب المطلب ما تنطوي عليه الواسطة .

أما الفنّ الأوّل ، فيشتمل على بيان حقيقة القول في الإسم والمسمّى
 والتسمية ، وكشف ما وقع فيه من الغلط لأكثر الفرق ؛ وبيان أنّ مسا
 يتقارب معناه من أسماء الله تعالى ، كالعظيم والجليل والكبير ، هل يجوز
 10 أن يُحمل على معنى واحد فتكون هذه الأسماء^١ مترادفة ، أم^٢ لا بدّ || وأن^{2 b}
 تختلف معانيها ؛ وبيان أنّ الإسم الواحد الذي له معنيان هل هو مشترك
 بالإضافة إلى المعنيين ، يحمل عليهما حمل العموم على مستيانه أو^٣
 يتعيّن حمله على أحدهما ؛ وبيان أنّ للبعد حظاً من معنى كلّ اسم من
 أسماء الله ، عزّ وجلّ .

١٥ الفنّ الثاني يشتمل على بيان معاني أسماء الله التسعة والتسعين ؛ وبيان
 أنّ جمليتها كيف ترجع إلى ذات واسع^{*} صفات ، عند أهل السنّة ؛
 وبيان أنّها كيف ترجع ، على مذهب المعتزلة والفلاسفة ، إلى ذات^{*} واحدة
 لا كثرة فيها .

(1) أسماء L

(2) L mar. أو

(3) L ام

(x) L om.

(1) L. B مشرّعاً. T, P₁, P₂, & P₃ haveneither *shaddah* nor vowel marks

(2) L عسّر

(3) L جرم. P₁ حزم

(4) L & T. B غير

(5) L الامضاء

غرض الكتاب

- ١ b || بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله المتفرد بكبريائه وعظمته ، المتوحد بتعالیه وصمدیته ، الذي قصّ أجنحة العقول دون حمى عزته ، ولم يجعل السبيل إلى معرفته إلّا بالعجز عن معرفته ، وقصّر السنة الفصحاء عن الثناء على جمال حضرته ، إلّا بما أثنى به على نفسه وأحصى من إسمه وصفته . والصلاة على محمّد ، خير خليقته ، وعلى أصحابه وعترته .
- أما بعد ، فقد سألي أخ في الله ، عزّ وجلّ ، يتعيّن في الدين إجابته ، شرح معاني أسماء الله الحسنى . وتواردت عليّ أسئلته تترى ، فلم أزل أقدم فيه رجلاً وأؤخر أخرى ، تردّداً بين الانقياد لاقتضائه ، قضاء لحق¹ إخائه ، وبين الإستعفاء عن التماسه ، آخذاً² سبيل الحذر ، وعدولاً عن ركوب متن الخطر ، واستقصاراً لقوّة البشر عن درك هذا الوطر .
- وكيف لا ، وللبصير عن خوض مثل هذه الغمرة صارفان : أحدهما ، أنّ الأمر في نفسه عزيز المرام ، صعب المنال ، غامض المدرك . فإثته في العلوّ في الذروة العليا والمقصد الأقصى³ ، الذي تتحجّر الأبواب فيه وتنخفض أبصار العقول دون مباديه ، فضلاً عن⁴ أقاصيه . ومن أين للقوى البشريّة أن تسلك في صفات الربوبيّة سبيل البحث⁵ والتفتيش ، وأتّى تطيق نور الشمس أبصاراً الخفافيش .

(1) In B قضاء لحق in mar.

(2) T, P₁ & P₂ om. the maddah on the
اخذا السبيل T , P₂ has في

(3) Only P₂ الاسنى

(4) P₁ & P₂. B, T & P₃ من

(5) L begins with البحث ; om. up
to this point.

محتويات الكتاب

صفحة	
١١	غرض الكتاب
١٣	صدر الكتاب - تقسيمه
١٥	١. الفن الأول - في السوابق والمقدّمات وفيه أربعة فصول :
١٧	أ. الفصل الأول ، في بيان معنى الإسم والمسمى والتسمية
٣٦	ب. الفصل الثاني ، في بيان الأسماء المتقاربة في المعنى
٣٩	ج. الفصل الثالث ، في الإسم الواحد الذي له معاني مختلفة
٤٢	د. الفصل الرابع ، في بيان أن كمال العبد وسعادته في التخلّق بأخلاق الله
٦١	٢. الفن الثاني - في المقاصد والغايات وفيه ثلاثة فصول :
٦٣	أ. الفصل الأول ، في شرح معاني أسماء الله التسعة والتسعين *
١٦٢	خاتمة لهذا الفصل واعتذار
	ب. الفصل الثاني ، في بيان وجه رجوع هذه الأسماء الكثيرة إلى ذات وسبع
١٧٢	صفات ، على مذهب أهل السنة
	ج. الفصل الثالث ، في بيان كيفية رجوع ذلك كله إلى ذات واحدة ، على
١٧٥	مذهب المعتزلة والفلاسفة
١٧٩	٣. الفن الثالث - في اللواحق والتكميلات وفيه ثلاثة فصول :
	أ. الفصل الأول ، في بيان أن أسماء الله من حيث التوفيق غير مقصورة
١٨١	على تسعة وتسعين
١٨٤	ب. الفصل الثاني ، في بيان فائدة الإحصاء والتخصيص بتسعة وتسعين
	ج. الفصل الثالث ، في أن الأسماء والصفات المطلقة على الله هل تقف
١٩٢	على التوقيف أم تجوز بطريق العقل
	(*) أنظر فهرس أسماء الله الحسنى ، صفحة ١٩٩-٢٠١ .

© Copyright 1971, DAR EL-MASHREQ PUBLISHERS
P.O.B. 946, Beirut, Lebanon

جميع الحقوق محفوظة : دار المشرق - بيروت

التوزيع : المكتبة الشرقية ، ساحة النجمة ، ص.ب. ١٩٨٦ ، بيروت ، لبنان

المَقْصِدُ الْإِسْنِي
فِي شَرْحِ مَعَانِي أَسْمَاءِ اللَّهِ الْحُسْنَى
لِأَبِي حَاسِدٍ الْفَزَارِيِّ

حَقَّقَهُ وَقَدَّمَ لَهُ
الذَّكْتُورُ فَضْلُهُ سَيِّدُكَ



دار المشوق
ص.ب. ٩٤٦ ، بيروت - لبنان